مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الثامن والثلاثون

محرم ١٤٣٧هـ

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail: journal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع: ٣٥٦٤ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ ـ ١٦٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم

أعضاء هيئة التحرير

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .

٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (A ٤) .

٣- أن يكون بنط المتن (Traditional Arabic (١٧، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .

٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .

٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .

٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً : عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً : عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سابعاً : تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .

ثامناً : لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

تاسعاً : يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلات من بحثه .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

تلبس الشيطان بالإنسان ودلالة القرآن على ذلك
– دراسة عقدية -

د. محمد بن ناصر السحيباني

قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ـ كلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تلبس الشيطان بالإنسان ودلالة القرآن على ذلك
– دراسة عقدية -

د. محمد بن ناصر السحيباني
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ـ كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث مسألة تلبس الشيطان بالإنسان، والقول بأن الشيطان يتلبس بالإنسان هو من عقيدة السلف كما ذكره غير واحد من المفسرين . وإنكار التلبس قول المعتزلة . وأهل السنة متفقون على إمكانية التلبس وحصوله، إلا بعض المتأخرين من أهل السنة ممن تأثر بقول المعتزلة.

وجمهور المفسرين على القول بإثبات المس ، بل كثير منهم لم يعرض إلا هذا القول ، ومن عرض للقول بالمنع قرن ذلك بذكر القول بالجواز . ولم أقف على مفسر اقتصر على ذكر القول بالمنع دون الإشارة إلى القول بالجواز ووقوع ذلك حقيقة . وأول من ذكر الخلاف في المسألة من المفسرين – حسب اطلاعي – هو الماوردي في تفسيره .وأول من ذكر المفسرون إنكاره للمس هو أبو علي الجبائي .

وأول مفسر أنكر الصرع ممن وقفت على تفاسيرهم هو الزمخشري وتبعه على ذلك البيضاوي وأبو السعود والطبرسي والشربيني. والرازي يمكن القول بأنه يميل إلى قول المنكرين للمس.

والآية تدل على أن الصرع يكون من الجن ، وهي دليل على فساد من أنكر ذلك . واستدل المثبتون على صحة ما ذهبوا إليه بأدلة كثيرة متنوعة من القرآن والسنة والعقل والحس والمشاهدة . وبينوا بطلان أدلة المنكرين أو عدم دلالتها .

وتبين أن الآية دليل صحيح وواضح على مس الشيطان للإنسان ، وهذا الفهم قال به الصحابة ممن روي عنهم في ذلك، ولم يروى عن أحد منهم خلافه .والمنكرون لدلالة الآية على مس الشيطان للإنسان هم في الحقيقة مخالفون لما عليه الصحابة ، ولما أجمع عليه أهل السنة والجماعة واتفقوا عليه . موافقون للمعتزلة أو ممن تأثر برأيهم ومذهبهم في هذه المسألة .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه واقتفى أثره إلى يوم الدين، وسلم تسليما كثيرا، وبعد:

فإن قضية تلبس الشيطان بالإنسان وصرعه له من موضوعات العقيدة ومسائلها التي كثر فيها الكلام، واختلفت فيها الآراء، وتباينت فيها المواقف، خاصة في عصرنا الحاضر، فكثير من المواقع والمنتديات في الشبكة العنكبوتية لا تخلو من طرح هذه القضية، بل يعاد طرحها وتكرارها بين الفنية والفنية، مما شتت أذهان الكثير، وأوقعهم في حيرة، فلم يستطيعوا تميز الحق من الباطل فيها. وإذا استحضرنا المواقع المتعددة والكتاب المتعددون العقلانيون ممن هم على منهج المعتزلة، أو ممن تأثر بآرائهم ومقالاتهم، يرددون في كتاباتهم ما قالته المعتزلة في هذه المسألة بصيغ وعبارات مختلفة، لكن مضمونه ومحتواه وخلاصته هو ما قاله أولئك. فإن هذا كله يجعل غير المختص وغير المتمكن من العلم الشرعي إما حائرا أو واقعا في شباك الباطل في هذه القضية.

لذا رأيت أن هناك حاجة لتأصيل القضية والرجوع إلى المصادر الأساسية والرئيسة فيها. ولاشك أن القرآن الكريم هو المصدر الأول في هذه المسألة.

فكل من أثبت التلبس احتج بالقرآن واعتمد على قوله تعالي:﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ** ﴾ [سورة البقرة آية رقم: ٢٧٥].

وكل من أنكر التلبس أو تأول فيه رجع إلى القرآن وتأول تلك الآية أو فسرها بتفسير مغاير لما يقول به المثبتون.

فأصبح القرآن بذلك هو المعتمد في هذه القضية، فهل القرآن أثبت التلبس ؟ أو ليس في القرآن ما يدل فضلا أن يثبت التلبس؟

وكل من الطرفين في القضية مستدل بالقرآن، ويرى أنه حجة له، وحجة على غيره المخالف في القضية.

ومن هنا جاءت أهمية دراسة الآية التي هي المعتمد في هذه القضية دراسة علمية متجردة للحق لإقراره وبيانه. فرأيت أن أقوم بهذه الدراسة، وأحرر ما ورد في موضوع تلبس الشيطان بالإنسان حول هذه الآية.

واقتصرت في ذلك على ما كتبه المفسرون الذين فسروا الآية ،وتحدثوا عن هذا الموضوع، ونقلوا عمن سبقهم في ذلك، أما ما يتعلق بالموضوع من حيث الأحاديث النبوية، وكلام أهل العلم حوله، فلعله يأتي في بحوث أخرى بإذن الله تعالى، إذ المقصود في هذا البحث دراسة موضوع التلبس دراسة عقدية من حيث دلالة القرآن الكريم على التلبس، وما ذكره المفسرون حول هذا الموضوع، إذ ما ذكروه هو الأولى والمقدم في فهم الآية فهم أهل الشأن وأهل الاختصاص. وتتأكد أهمية ذلك إذا استحضرنا أن هناك تفاسير هي مختصرات لبعض التفاسير المتقدمة عليها أو مقتبسة منها معظم ما أورد فيها. فكثير من المتأخر منها هو تكرار لبعض من سبقهم، خاصة في حول هذه الآية، إذ عباراتهم وتعليلاتهم متقاربة إن لم تكن متماثلة. وأيضا هناك ممن كتب في هذا الموضوع من الباحثين من نسب إلى بعض المفسرين كلاما ليس من قولهم، وإنما هو مما حكوه عمن تقدمهم، بل بعضهم قد ينسب القول بالجواز وهو بخلافه، أو ينسب إليه المنع وهو على خلافه، كل ذلك بسبب عدم الوقوف على كامل كلام المفسر كاملا، ومن مصدره الصحيح، إذ بعض المفسرين يودر كلام غيره فيظن بعض الباحثين أنه رأيه وقوله. وهذا يؤكد أهمية دراسة أقوال المفسرين دراسة علمية تستقصي أقوال المفسرين كاملة وتقف عليها من مصادرها الصحيحة.

وبناء على هذا كله قمت بإعداد هذه الدراسة وهذا البحث والذي جاء بعنوان:

(تلبس الشيطان بالإنسان، ودلالة القرآن على ذلك – دراسة عقدية)

وقد سرت في هذه الدراسة وفق الآتي:

اجتهدت أن أقف على معظم التفاسير مما تيسر لي الاطلاع عليها والتي تجاوزت مائة وعشرين تفسيرا من المتقدمين والمعاصرين وبعض الفرق الأخرى، سعيا في جمع أكبر – أن لم يتيسر استيعاب – ما قاله المفسرون حول الآية. وحرصت على أن لا

يفوتني تفسير تيسر لي الوقوف عليه، وأن لا أهمل أي شيء مما قاله المفسرون حول موضوع التلبس.

ومن ثم دراسة ما قيل وما ذكر حول الآية، والاقتصار على ذكر أشمل الأقوال وأوضحها، واختصار ما ذكر في ذلك والاكتفاء بالمكرر من الروايات والأقوال أو المتشابهة منها بالإشارة إليه والإحالة في الهامش على موضعه اختصارا.

اجتهدت في ترتيب الأقوال حسب ترتيبها الزمني، إلا ما دعت الحاجة لخلافه، مقتصرا على ما يتعلق بموضوع التلبس والمس فهو المقصود وهدف البحث، مهملا غير ذلك مما عرضه المفسرون في تفسيرهم في هذه الآية.

اجتهدت في إرجاع المتأخر من الأقوال إلى المتقدم، وبيان تأثر ومتابعة المتأخر من المفسرين للمتقدم، والسعي في معرفة مصدر القول ومن أول من قال به ومأخذه في ذلك ليتبين من خلال هذا الجهد مصدر القول وحجته والقائل به مما يعين على معرفة الحق والصواب في هذه المسألة.

وعلى ضوء ما اطلعت عليه وما توصلت إليه من في هذه الدراسة دراسة حول الآية علقت على تلك الأقوال التي ذكرها المفسرون ببيان أوجه الحق أو الباطل فيها بما يوضح للقارئ ويعينه على معرفة الحق والصواب في ذلك.

وبما أن ما يذكروه المفسرون حول الآية في كثير من التفاسير هو عبارة عن أسطر، وبالكثير لا يتجاوز الصفحة إلا القليل منها. وبما أن التفاسير مرتبة حسب السور والآيات، والوصول إلى آية فيها سهلا ومتيسرا بمعرفة رقم الآية والسورة.ووجود الحاجة لتكرار اسم المرجع كثيرا، وقد يتكرر في الصفحة الواحدة ،وتجنبا للتكرار وإطالة الهوامش من غير حاجة، فقد اكتفيت بتوثيق النقل بالإحالة في الهامش على اسم الكتاب فقط، إذ موضع الكلام من التفسير مرتب بحسب ترتب الآية من السورة، وإن اختلفت الطبعات.

وقد جاء ت هذه الدراسة في أربعة مباحث مع المقدمة والخاتمة على النحو التالي:

المقدمة وبينت فيها أهمية البحث ومنهجي فيه.

وبعدها جاء المبحث الأول في المراد بالقيام هل هو في الدنيا أو في الآخرة، وذكرت فيه أربعة أقوال، القول الأول في يوم القيامة، والثاني من القبر، والثالث في الدنيا، والرابع: في الدنيا وفي يوم القيامة.

ثم المبحث الثاني وبينت فيه المراد بـ "يتخبطه". وبعده المبحث الثالث: أوضحت فيه المراد بـ المس وما متعلق: "من المس".

ثم جاء بعدد ذلك المبحث الرابع وبينت فيه الخلاف في سبب التخبط في القيام هل هو الجنون أو ثقل البطن وكبره ؟ على قولين هما الأول:الجنون والصرع الحقيقي، والآخر: تعثر واضطراب بالحركة بسبب ثقل في البطن.

وبعده المبحث الخامس وجاء في مسألة تلبس الشيطان بالإنسان وقدرته على دخول بدنه، وبينت أن في المسألة قولين هما: الأول إن التلبس لا يكون من جهة الشيطان ولا قدرة له على ذلك، والآخر: أن الشيطان بتمكين الله له يتلبس بالإنسان ويمسه.وبينت أدلة أصحاب كل قول، ومناقشتهم لأدلة المخالفين لهم.

وفي خاتمة الدراسة جاءت الخاتمة لتختم الدراسة بأبرز وأهم توصل إليه الباحث في هذه الدراسة ثم مصادر الدراسة وفهارسها.

وأخير أحمد الله عز وجل أولا وآخرا على فضله ونعمته وتوفيقه باختيار هذه الدراسة، وتيسيرها وإتمامها.

ثم أشكر كل من مدني بعون من إرشاد لمرجع، أو حث وتشجيع على هذا البحث وإكماله، فلهم مني أجزل الشكر والتقدير. وأسأل الله لهم المثوبة والأجر الكبير.

وأخير هذا جهد المقل فما كان فيه من خير وصواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خلل وتقصير فمني ومن الشيطان. وعذري أن بذلت جهدي وأفرغت وسعي في إكماله وإتمامه بأحسن صورة وأكملها.

والحمد لله أولا وأخيرا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

المبحث الأول: المراد بالقيام هل هو في الدنيا أو في الآخرة

بتتبع كلام أهل التفسير في هذه المسألة نجده منحصرا في أربعة أقوال:

القول الأول: يوم القيامة

القول الثاني: عند القيام من القبر

القول الثالث: في الدنيا

القول الرابع: في الدنيا والآخرة.

القول الأول: في يوم القيامة.

وممن روى عنه القول بذلك: ابن عباس وأنس وعبد الله بن سلام وعوف بن مالك وابن مسعود والحسن ومجاهد وسعيد بن جبير والربيع والضحاك وابن زيد وابن حيان وقتادة وعكرمة ومقاتل بن حيان والربيع والضحاك والسدي وابن زيد وابن قتيبة وابن أبي نَجيح.[١]

وهذه بعض أقوالهم:

- عن ابن عبد الله بن مسعود، عن أبيه أنه كان يقرأ: "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس يوم القيامة "[٢]
- قال ابن مسعود: ﴿ الذين يأكلون الربا... ﴾ الآية قال: ذلك يوم القيامة [٣]

---

(١)انظر : تفسير الصنعاني١١٠/١، تفسير كتاب الله العزيز للهواري ١٣٥/١، جامع البيان في تأويل القرآن للطبري٦ /٩، تفسير القرآن الكريم لابن المنذر ص٥٠، تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره مكي بن أبي طالب٩٠٦/١، تفسير التبيان الجامع لعلوم القرآن للطوسي٣٥٩/٢ ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية٣٧١/١، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي ١١٤/٢، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي٣٣٠/١، تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٣٤٥/٢ ، تفسير القرآن الكريم لابن كثير ٤٨٣/٢ ، الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي٥٣٤/١ ، الدر المنثور للسيوطي ٣٦١/٣ ، تفسير المظهرى٣٩٤/١، تفسير روح المعاني للألوسي ٤٩/٣

(٢)تفسير القرآن الكريم لابن كثير٤٨٣/٢

(٣)تفسير القرآن الكريم لابن المنذر ص٥٠

- عن ابن عباس، في قوله: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ قال: آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا يخنق. [1]
- قال عبد الله بن سلام: يؤذن يوم القيامة للبر والفاجر في القيام، إلا أكلة الربا، لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس. [2]
- قال مجاهد: ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ﴾، يوم القيامة في أكل الربا في الدنيا.[3]
- عن سعيد بن جبير: ﴿الّذِينَ يَأكُلُونَ الرّبا لا يَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الّذِي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ المَسّ﴾... الآية. قال: يبعث آكل الربا يوم القيامة مجنونا يخنق. [4]
- عن سعيد بن جبير، في قول الله: ﴿لا يقومون﴾ يعني: لا يقومون يوم القيامة. [5]
- قال الطبري: فقال جل ثناؤه للذين يربون الربا الذي وصفنا صفته في الدنيا، لا يقومون في الآخرة من قبورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس [6]

وهذا القول:

- حكي الإجماع عليه أكثر من عالم: قال ابن عطية: "وقالوا كلهم يبعث كالمجنون عقوبة له وتمقيتاً عند جمع المحشر، ويقوي هذا التأويل المجمع عليه في أن قراءة عبد الله بن مسعود "لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم"" [7]. وقال

---

(١) انظر : تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨. وقال وروى عن عوف بن مالك وسعد بن جبير والسدي والربيع بن انس ومقاتل بن حيان ، نحو ذلك

(٢)تفسير الصنعاني١/١١٠

(٣)تفسير كتاب الله العزيز للهواري ١/١٣٥، جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦/ ٨

(٤)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦/ ٨

(٥)تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨. وقال وروى عن ابن العباس وعكرمة والحسن وقتادة ومقاتل بن حيان ، نحو ذلك.

(٦)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦/ ٨

(٧)المحرر الوجيز لابن عطية١/٣٧١ ، ونقله عنه الثعالبي في الجواهر الحسان في تفسير القرآن١/٥٣٤.

ابن جزي: " أجمع المفسرون أن المعنى لا يقومون من قبورهم في البعث إلاّ كالمجنون" (١)

- أنه قول الجمهور: قال صديق حسن خان "أي يوم القيامة من قبورهم، وبهذا فسره جمهور المفسرين، قالوا أنه يبعث كالمجنون عقوبة له تمقيتا عند أهل المحشر" (٢). وقد وقفت على أكثر من ستين تفسيرا كلها تذكر هذا القول (٣)

---

(١)التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ص١٢٤

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان١٣٨/٢. وانظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٣ /٩٤، وذكر انه قول الجمهور مع أنه يرى خلاف ذلك – وتبعه المراغي في تفسيره ٣ /٥٤. وقال عبد الله شحاته في أهداف كل سورة ومقاصدها أنه قول جمهور المفسرين مع أنه يرى أنه لا مانع من أن تكون الآية تصور حال المرابين في الدنيا والآخرة ومحمد سيد طنطاوي في التفسير الوسيط ٦٣٢/١ تبعا لما ذكره شحاته.

(٣) انظر مثلا: معاني القرآن للفراء ١٨٢/١، تفسير كتاب الله العزيز للهواري ١٣٥/١، بحر العلوم للسمرقندي ٢٣٤/١، تفسير القرآن العزيز لابن أبى زمنين ٢٦٣/١، الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي٥٣٤/١، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره مكي بن أبي طالب ٩٠٦/١، معاني القرآن للزجاج ٣٥٨/١، معاني القرآن الكريم للنحاس ٣٠٥/١، النكت والعيون للماوردي ٣٤٨/١، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي١٩٢/١، معالم التنزيل للبغوي ٣٤٠/١، الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري ٥٠٥/١، باهر البرهان فى معاني مشكلات القرآن للنيسابوري٢٦٧/١، تفسير الفخر الرازى ٧ /٩٥، تفسير العز بن عبد السلام ص٣٥٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤ /٣٩٠، تفسير البيضاوي ٢٣٠/١، مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ٢٣٤/١، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل ٢٠٨/١، البحر المحيط لأبي حيان ٢ /٣٤٥، تفسير القرآن الكريم لابن كثير ٢ /٤٨٣، تفسير اللباب لابن عادل ٤ /٤٤٩، تفسير السراج المنير للشربيني ١٧٥/١، نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور للبقاعي ٤ /١٠٠، جامع البيان في تفسير القرآن للإيجي ٢٠٤/١، تفسير الجلالين ص٤٧، تفسير روح البيان في تفسير القرآن لإسماعيل حقي٤٣٦/١، تفسير البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لابن عجيبة١ /٢٣٥، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ٤١١/١، تفسير الأعقم ١ /٦١، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان١٣٨/٢، تفسير روح المعاني للألوسي ٣ /٤٩، فتح القدير للشوكاني ٢٩٥/١، تاج التفاسير للميرغني ١٤٠/١، أوضح التفاسير لابن الخطيب ٥٦/١، تيسير التفسير للقطان ١٦٧/١، هميان الزاد إلى دار المعاد٢/ ٤٩٩ و تيسير التفسير للقرآن الكريم لأطفيش١ /٣٣٢، محاسن التأويل للقاسمي٢/٧٠٠، صفوة العرفان لمحمد فريد وجدي ص ٤٧، تيسير الكريم

- بل هو القول الوحيد عند المتقدمين [1]
- تدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه:
  - عن ابن عبد الله بن مسعود، عن أبيه أنه كان يقرأ: "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس يوم القيامة " [2]
  - قال ابن عطية: ويقوي هذا التأويل المجمع عليه في أن قراءة عبد الله بن مسعود "لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم". [3]
  - عن ابن مسعود أنه كان يقرأ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطن من المس يوم القيامة" [4]
  - عن الربيع في الآية قال: يبعثون يوم القيامة وبهم خبل من الشيطان وهي في بعض القراءة لا يقومون يوم القيامة. [5]
- مما جاءت به الآثار. قال الألوسي: " وقيام المرابي يوم القيامة كذلك مما نطقت به الآثار، فقد أخرج الطبراني عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله

الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ١٩٨/١، تفسير أبو بكر الجزائري٢٦٨/١، التفسير الوسيط لسيد طنطاوي ٦٣٢/١، التفسير الميسر لمجموعة من المؤلفين ٢٨٨/١، التفسير الوسيط للزحيلي ٩١/٣، أيسر التفاسير لأسعد حومد ص١٢٤، تفسير أحمد حطيبة٦ /٤٣١ ، تفسير صفوة التفاسير للصابوني ١٥٧/١، تفسير غريب القرآن الكواري ٢٧٥/٢ ، جامع لطائف التفسير للقماش ٢٥١/٩ .

(١) انظر جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦ /٨ ، تفسير القرآن الكريم لابن كثير٢ /٤٨٣، المحرر الوجيز لابن عطية٣٧١/١ ، تفسير الفخر الرازى٧ /٩٥ ، الدر المنثور للسيوطي٣ /٣٦١، فتح القدير للشوكاني٢٩٥/١، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان٢ /١٣٨، الوسيط لسيد طنطاوي٦٣٢/١، تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ٣ /٩٤، و تفسير البحر المحيط لابن حيان ٢ /٣٤٥.

(٢)تفسير القرآن الكريم لابن كثير ٢ /٤٨٣

(٣)المحرر الوجيز لابن عطية ٣٧١/١

(٤) تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨ ،و الدر المنثور للسيوطي ٣ /٣٦١

(٥) الدر المنثور للسيوطي ٣ /٣٦١ وانظر تفسير القرآن الكريم لابن المنذر ص٥٠، تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨، تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٢ /٣٤٥ ، تفسير روح المعاني للألوسي ٣ /٤٩ ، فتح القدير للشوكاني ٢٩٥/١

عليه وسلم: " إياك والذنوب التي لا تغفر. الغلول فمن غل شيئا أتى به يوم القيامة، وأكل الربا فمن أكل الربا فبعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط " ثم قرأ الآية"(١)

- وهو مما لا يحيله العقل ولا يمنعه (٢)
- حتى الزمخشري الذي ينكر مس الجن للإنسان يرى أن هذا التخبط يكون يوم القيامة، مع إنكاره مس الجن للإنسان. فقال في الكشاف: " المعنى أنهم يقومون يوم القيامة مخبلين كالمصروعين، تلك سيماهم يعرفون بها عند أهل الموقف، وقيل الذين يخرجون من الأجداث يوفضون إلا أكلة الربا، ينهضون ويسقطون كالمصروعين؛ لأنهم أكلوا الربا فأرباه الله في بطونهم حتى أثقلهم فلا يقدرون على الإيفاض ". (٣)

القول الثاني من القبر:

وهو مروي عن ابن عباس

- عن ابن عباس: ﴿ الذِينَ يَأكُلُونَ الربا لا يَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الذِي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ المَسّ ﴾ قال: ذلك حين يبعث من قبره.
- عن ابن عباس، قال: يقال يوم القيامة لآكل الربا: خذ سلاحك للحرب. وقرأ: ﴿لا يَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الّذِي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ المَسّ﴾ قال: ذلك حين يبعث من قبره. (٤)

---

(١)تفسير روح المعاني للألوسي٣/٤٩

(٢)تفسير روح المعاني للألوسي٣/٤٩

(٣)الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري ١/٥٠٥

(٤)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦/٨ ، تفسير القرآن الكريم لابن المنذر ص٥٠ ، تفسير القرآن الكريم لابن كثير ٢/٤٨٣، الدر المنثور للسيوطي ٣/٣٦١

قال الرازي: (أما قوله تعالى: ﴿لَا يَقُومُونَ﴾ فأكثر المفسرين قالوا: المراد منه القيام يوم القيامة، وقال بعضهم: المراد منه القيام من القبر، واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين، فوجب حمل اللفظ عليهما.) (١)

ونلحظ على هذا القول ما يلي:

- أول من حكى قولين في المسألة هو الرازي رحمه الله، ولم يسبقه غيره حسب ما اطلعت عليه.
- أنه نسب القول بالقيام يوم القيامة لأكثر المفسرين ،والقول بالقيام من القبر لبعضهم.

مع أن من تقدمه لم يفرق بين القولين، بل يحكي الإجماع عليه وليس الأكثرية.

- أنه ذكر أنه لا منافاة بين القولين، ولذا فيحمل عليهما.

وهذا صحيح فلا منافاة بينهما فالمقصود أن هذه الحال تكون في الآخرة من القيام من القبر مباشرة أو بعد ذلك.

وعليه فالقولان هما في حكم قول واحد إذ أنهما متفقان على أن هذه الحال تكون في الآخرة، وليس في الدنيا.

القول الثالث: في الدنيا:

وأول من قال باحتمال أن المراد بذلك هو في حال الدنيا ابن عطية رحمه الله – حسب ما وقفت عليه –.

حيث قال:(وقال ابن عباس رضي الله عنه مجاهد وابن جبير وقتادة والربيع والضحاك والسدي وابن زيد: معنى قوله: ﴿لا يقومون﴾ من قبورهم في البعث يوم القيامة. قال بعضهم: يجعل معه شيطان يخنقه، وقالوا كلهم يبعث كالمجنون عقوبة له وتمقيتاً عند جمع المحشر، ويقوي هذا التأويل المجمع عليه في أن قراءة عبد الله بن مسعود "لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم".قال القاضي أبو محمد (يعني نفسه ابن

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٧/ ٩٥

عطية): وأما ألفاظ الآية فكانت تحتمل تشبيه حال القائم بحرص وجشع إلى تجارة الربا بقيام المجنون، لأن الطمع والرغبة تستفزه حتى تضطرب أعضاؤه، وهذا كما تقول لمسرع في مشيه، مخلط في هيئة حركاته، إما من فزع أو غيره، قد جن هذا، وقد شبه الأعشى ناقته في نشاطها بالجنون في قوله: وَتُصْبِحُ مِنْ غِبّ السُّرى وَكَأَنَّما... أَلَم بِهَا مِنْ طَائِفِ الْجِنِّ أَوْلَق لكن ما جاءت به قراءة ابن مسعود وتظاهرت به أقوال المفسرين يضعف هذا التأويل). [١]

ومما حكى هذا القول بعد ابن عطية:

- القرطبي حيث نقله عن ابن عطية وكذلك الشوكاني في تفسيره وصديق حسن خان. وذكروه بصيغة التضعيف، وأنه قول ثانٍ في المسألة [٢]
- وقد استحسن القول أبو حيان قول ابن عطية بعد أن حكى القولين، حيث قال بعد نقله (وهو حسن). [٣]
- قال ابن عثيمين رحمه الله: بعد أن ذكر القول الأول وأنه هو قول جمهور المفسرين: (القول الثاني: إنهم لا يقومون عند التعامل بالربا إلا كما يقوم المصروع لأنهم – والعياذ بالله – لشدة شغفهم بالربا كأنما يتصرفون تصرف المتخبط الذي لا يشعر؛ لأنهم سكارى بمحبة الربا، وسكارى بما يربحونه وهم الخاسرون. فيكون القيام هنا في الدنيا؛ شبَّه تصرفاتهم العشوائية الجنونية المبنية على الربا العظيم – الذي يتضخم المال من أجل الربا – بالإنسان المصروع الذي لا يعرف كيف يتصرف، وهذا قول كثير من المتأخرين. وقالوا: إن يوم القيامة

(١)المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ٣٧١/١

(٢)وانظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٩٠/٤ ، فتح القدير للشوكاني٢٩٥/١ ، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان١٣٨/٢ ، تفسير المظهرى ٣٩٤/١

(٣)تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٣٤٥/٢

هنا ليس له ذكر. ولكن الله شبَّه حالهم حين طلبهم الربا بحال المصروع من سوء التصرف) [١] [٢]

- وابن عاشور بين أن القول الأول هو الظاهر وهو المناسب للآية، حيث قال: حقيقة القيام النهوض والاستقلال، ويطلق مجازاً على تحسّن الحال. فإن كان القيام المنفي هنا القيام الحقيقي فالمعنى: لا يقومون يوم يقوم الناس لرب العالمين إلاّ كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان، أي إلاّ قياماً كقيام الذي يتخبّطه الشيطان، وإن كان القيامَ المجازي فالمعنى إما على أنّ حرصهم ونشاطهم في معاملات الربا كقيام المجنون تشنيعاً لجشعهم، قاله ابن عطية.

ويجوز على هذا أن يكون المعنى تشبيه ما يعجب الناس من استقامة حالهم، ووفرة مالهم، وقوة تجارتهم، بما يظهر من حال الذي يتخبّطه الشيطان حتى تخاله قوياً سريع الحركة، مع أنّه لا يملك لنفسه شيئاً.

فالآية على المعنى الحقيقي وعيد لهم بابتداء تعذيبهم من وقت القيام للحساب إلى أن يدخلوا النار، وهذا هو الظاهر وهو المناسب لقوله: ﴿ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا ﴾.

وهي على المعنى المجازي تشنيع، أو توعّد بسوء الحال في الدنيا ولُقِّيَ المتَاعب ومرارة الحياة تحت صورة يخالها الرائي مستقيمة. [٣]

ويلحظ على هذا القول ما يلي:

- أن ابن عطية أورد هذا القول بصيغة احتمال دلالة ذلك وعدم الجزم بذلك.
- ذكر أن هذا الاحتمال تضعفه قراءة ابن مسعود.

---

(١) تفسير القرآن لابن عثيمين ٣ / ٣٧٤

(٢) وانظر تفسير المنتخب للجنة من علماء الأزهر١/٦٦ ، تفسير النهر الماد من البحر المحيط لابن حيان٢/٣٤٥ ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ١/١٩٨

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ٣/ ٧٨

- أن أقوال المفسرين تظاهرت بخلافه مما يضعف هذا التأويل.
- ذكر أن التأويل الأول (يوم القيامة)هو المجمع عليه.
- أنه أول من أورد هذا الاحتمال وهذا التأويل ولم يسبقه غيره بذلك - حسب ما وقفت عليه-
- أن من جاء بعد ابن عطية نسب القول إليه، وكثير منهم لا يذكر تضعيف ابن عطية لهذا القول ومخالفته لما تظاهرت عليه أقوال المفسرين.[1]
- ذكر الألوسي وبين: أن ذلك مصادم لما عليه السلف ولما روي من أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم. حيث قال رحمه الله: "وقال ابن عطية: المراد تشبيه المرابي في حرصه وتحركه في اكتسابه في الدنيا بالمتخبط المصروع كما يقال لمن يسرع بحركات مختلفة: قد جن، ولا يخفى أنه مصادمة لما عليه سلف الأمة ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير داع سوى الاستبعاد الذي لا يعتبر في مثل هذه المقامات ". [2].
- كل من حكى هذا القول ذكره بأنه قول بعض المفسرين، وأن جمهور المفسرين وأكثرهم على القول بأنه في يوم القيامة.

وممن انتصر لقول ابن عطية رشيد رضا صاحب تفسير المنار، بل رأى أنه هو المتبادر إلى الذهن، حيث قال:

وأما قيام آكلي الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فقد قال ابن عطية في تفسيره: المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبط المصروع، كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة قد جن. أقول: وهذا هو المتبادر، ولكن:

ذهب الجمهور إلى خلافه وقالوا: إن المراد بالقيام من القبر عند البعث، وأن الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين. رووا ذلك عن ابن

---

(١)انظر على سبيل المثال تفسير المنار لرشيد رضا ٣/٩٤-٩٦، ومن تابعه.

(٢)تفسير الألوسي٣/٤٩-٥٠

عباس وابن مسعود. بل روى الطبراني من حديث عوف بن مالك مرفوعا " إياك والذنوب التي لا تغفر: الغلول فمن غل شيئا يأتي به يوم القيامة، والربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنونا يتخبط ".

أقول: والمتبادر إلى جميع الأفهام ما قاله ابن عطية:

لأنه إذا ذكر القيام انصرف على النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث.

وهذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سنده.

وهي لم تنزل مع القرآن ولا جاء المرفوع منها مفسرا للآية.

ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قاله ابن عطية إلا من لم يظهر له صحته في الواقع.

وكان الوضاعون الذين يختلقون الروايات يتحرون في بعضها ما أشكل عليهم ظاهره من القرآن فيضعون له رواية يفسرونه بها وقلما يصح في التفسير شيء كما قال الإمام أحمد.

أما ما قاله ابن عطية فهو ظاهر في نفسه: فإن أولئك الذين فتنهم المال واستبعدهم حتى ضريت نفوسهم بجمعه وجعلوه مقصودا لذاته، وتركوا لأجل الكسب به جميع موارد الكسب الطبيعي، تخرج نفوسهم عن الاعتدال الذي عليه أكثر الناس، ويظهر ذلك في حركاتهم وتقلبهم في أعمالهم، كما تراه في حركات المولعين بأعمال البورصة والمغرمين بالقمار يزيد فيهم النشاط والانهماك في أعمالهم، حتى يكون خفة تعقبها حركات غير منتظمة. وهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم وبين تخبط الممسوس: فإن تخبط من الخبط وهو ضرب غير منتظم، وكخبط العشواء.

وبهذا يمكن الجمع بين ما قاله ابن عطية وما قاله الجمهور.

ذلك بأنه إذا كان ما شنع به على المرابين من خروج حركاتهم عن النظام المألوف هو إثر اضطراب نفوسهم وتغير أخلاقهم كان لا بد أن يبعثوا عليه. فإن المرء يبعث على ما مات عليه لأنه يموت على ما عاش عليه. وهناك تظهر صفات النفس الخسيسة في أقبح مظاهرها، كما تتجلى صفات النفس الزكية في أبهى مجاليها. (١)

ويلحظ على كلام صاحب تفسير المنار ما يلي:

- ذكر عن ابن عطية أنه: (قال ابن عطية في تفسيره: المراد: تشبيه المرابي في الدنيا). ويفهم من هذا قول ابن عطية، حيث أورده بصيغة الجزم.

وسبق أن بينا أن ابن عطية أورد هذا بصيغة الاحتمال، بل بين ضعفه لمخالفته قراءة ابن مسعود ولما تظاهرت عليه أقوال المفسرين. كما أن ابن عطية رحمه الله أورد هذا القول بعد أن ذكر قول المفسرين بأن المراد به في يوم القيامة. فكان الأولى بصاحب تفسير لمنار أن ينسب لابن عطية القول الذي قواه وأيده بالأدلة، لا القول الذي حكاه وضعفه.

- ذكر أن (المتبادر إلى جميع الأذهان ما قاله ابن عطية ؛ لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث). والعجب أنه كيف لم يتبادر ذلك لأحد من الصحابة أو الجمهور، أو ممن سبقه.
- أنه حكم على الروايات الدالة على أنه في يوم القيامة بأن: (هذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سنده وهي لم تنزل مع القرآن ولا جاء المرفوع منها مفسرا للآية) هذا وإن سلم له في بعضها، لكنه حكم عام من غير دراسة حديثية علمية.
- ذكر أن هذه الروايات التي لم يسلم منها شي (لولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قاله ابن عطية إلا من لم يظهر له صحته في الواقع). مع أنها مؤيدة بقراءة

---

(١)تفسير المنار لمحمد رشيد رضا٣/٩٤-٩٦، والمراغي تابعه وذكره ما ذكره بإجمال انظر تفسير المراغي٣/٥٤-٦٠

ابن مسعود، وكذلك بعض الأحاديث النبوية الصحيحة، ومروية عن كبار المفسرين من الصحابة والتابعين، بل حكى الإجماع على ذلك أكثر من واحد.

- ومن خلال تتبع ما ذكره المفسرون يمكن القول بأن: معظم من انتصر لهذا القول – أنه في الدنيا – هو من ينتصر بل يرى عدم مس الجن للإنسان حقيقة.

القول الرابع: في الدنيا وفي يوم القيامة

وقد ذهب بعض المفسرين إلى محاولة الجمع بين ما تظاهرت به أقوال المفسرين من أن القيام يكون يوم القيامة وبين ما ذهب عليه بعض المفسرين من أن القيام في الدنيا.

فقالوا: بأن معنى الآية يشمل حالهم في الدنيا وحالهم في الآخرة ولا تعارض بين الجمع بين الحاليين في الدارين.

وممن قال بهذا:

- الرازي حيث قال: (والقول الثالث: أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الذين اتقوا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِفٌ مّنَ الشيطان تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله، فهذا هو المراد من مس الشيطان، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطاً، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى، فحدثت هناك حركات مضطربة، وأفعال مختلفة، فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لا شك أنه يكون مفرطاً في حب الدنيا متهالكاً فيها، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى، فالخبط الذي كان حاصلاً في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذل الحجاب. وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا)[1]

---

(١)تفسير الفخر الرازى ٧/ ٩٥ وحكى ذلك النيسابوري في تفسيره، وتفسير النيسابوري١/ ٣٩٤ ، والوسيط لسيد طنطاوي ١/ ٦٣٢

- وقال البقاعي: قال الحرالي: في إطلاقه إشعار بحالهم في الدنيا والبرزخ والآخرة، ففي إعلامه إيذان بأن آكله يسلب عقله ويكون بقاؤه في الدنيا بخرق لا بعقل، يقبل في محل الإدبار ويدبر في محل الإقبال انتهى. (١)
- قال أبو زهرة: إن ظاهر الآية الكريمة يفيد أن هذا التمثيل هو لبيان حالهم في الدنيا، فهو تصوير لاضطرابهم وقلقهم وتخبطهم في حياتهم، وإن بدوا منظمين فهو تنظيم مادي، ومعه القلق النفسي، والانزعاج المستمر. هذا هو ظاهر الآية، وبه قال بعض المفسرين – ثم ذكر قول الزمخشري، وقال: ونرى من هذا أن الكشاف يقصر تلك الحال التي صورها التمثيل على الآخرة.

وإني أرى أنه يصور حالهم في الدنيا والآخرة؛ فهم في الدنيا في قلق مستمر، وفي الآخرة تثقلهم سيئاتهم فيتخبطون، وكأنهم المصروعون. (٢)

وقال شحاته:"والذي نراه أنه لا مانع من أن تكون الآية تصور حال المرابين في الدنيا والآخرة فهم في الدنيا في قلق مستمر وانزعاج دائم واضطراب ظاهر بسبب جشعهم وشرههم في جمع المال ووساوسهم التي لا تكاد تفارقهم وهم يفكرون في مصير أموالهم... ومن يتتبع أحوال بعض المتعاملين بالربا يراهم أشبه بالمجانين في أقوالهم وحركاتهم أما في الآخرة فقد توعدتهم الله تعالى بالعقاب الشديد والعذاب الأليم. و قد رجح الإمام الرازي أن الآية الكريمة تصور حال المرابي في الدنيا والآخرة ". (٣)

- قال الشعراوي: هذه السمة قال العلماء:أهي في الآخرة يتميزون بها في المحشر، كما يقول الحق: ﴿ يُعْرَفُ المجرمون بِسِيمَاهُمْ ﴾.فهؤلاء غير المصلين لهم علامة مميزة، وهؤلاء غير المزكين لهم علامة أخرى مميزة بحيث إذا رأيتهم عرفتهم بسيماهم، وأنهم من أي صنف من أصناف العصاة فكأنهم حين

---

(١)نظم الدرر للبقاعي ٤/ ١٠٠

(٢) زهرة التفاسير لأبي زهرة ٨٩/١

(٣) شحاته وانظر سيد طنطاوي نسخة أخرى لما ذكره شحاته ٦٣٢/١ – ٦٣٤

يقومون يوم القيامة يقومون مصروعين كالذي يتخبطه ويضربه الشيطان من المس فيصرعه، أو أن ذلك أمر حاصل لهم في الدنيا...... ربنا سبحانه وتعالى حكى لنا كثيرا أن الشياطين لهم التصاق واتصال بكثير من الإنس: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الإنس يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الجن فَزَادُوهُمْ رَهَقاً﴾. و ﴿لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الذي يَتَخَبَّطُهُ الشيطان مِنَ المس﴾ فكأن الشيطان قد مس التكوين الإنساني مساً أفسد استقامة ملكاته. فالتكوين الإنساني له استقامة ملكات مع بعضها البعض، فكل حركة لها استقامة، فإذا ما مسّه الشيطان فسد تآزر الملكات، فملكاته النفسية تكون غير مستقيمة وغير منسجمة مع بعضها البعض، فتكون حركته غير رتيبة وغير منطقية. وما المناسبة بين هذه الصورة وبين عملية الربا؟.

إن أردنا في الآخرة ميزة، فساعة ترى واحداً مصروعاً فاعرف أنه من أصحاب الربا، هذا في الآخرة. وفي الدنيا تجد أيضاً أن له حركة غير منطقية، هستيرية. [1]

وهذا القول عبارة عن قسمين:

الأول: هو القول الثالث السابق ذكره أن المراد به في الدنيا. فيرد عليه ما ورد على ذلك القول.

الثاني: القول بأنه في الآخرة لكن ليس بجنون حقيقي وإنما تشبيها ومجازا. وهذا يرد عليه ما ورد على القول السابق بأن المراد به التشبيه والمجاز كما سيأتي بيانه. فهو في حقيقته لا يثبت المس الحقيقي وصرع الجن للإنسان.

* * *

---

(١)تفسير خواطر للشعراوي ٢/ ١١٨٥

المبحث الثاني: المراد بـ "يتخبطه "

"يتخبَّطه" يتفعَّله، وهو بمعنى المجرد أي يخبطه، فهو مثل: تعدَّى الشيء وعداه فهو تفعَّل بمعنى فعل، نحو تقسَّمه: بمعنى قسمه، وتقطَّعه: بمعنى قطعه.

ويقال للمخبوط: خبط [1]، كما يقال للمضروب: ضرب

وأصل الخبط: الضرب على غير استواء واتساق، خبطته أخبطه خبطاً.

يقال: خبطته أخبطه أي ضربته ضرباً متوالياً على أنحاء مختلفة. فالتخبط أصله ضرب متوال على أنحاء مختلفة، ثم تجوز به عن كل ضرب غير محمود.

والخبط ضرب البعير الأرض بيديه. يقال: ناقة خبوط للتي تطأ الناس وتضرب الأرض بقوائهما.

في القاموس خبطه: ضربه شديداً، كتخبطه واختبطه.

ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر على غير اهتداء وتمييز وتدبر: إنه يخبط خبط عشواء،

يقال: فلان يتخبط، أي أن حركته غير رتيبة، غير منطقية، حركة ليس لها ضابط، ذلك هو التخبط

ومنه قول الشاعر:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ** تمته ومن تخطيء يعمر فيهرم

والخباط: داء كالجنون، لأنه اضطراب في العقل كالاضطراب في الضرب، والخباط سمة على غير استواء.

والتخبط المس بالجنون أو التخبيل، وقيل لمس الشيطان الإنسان الخبط والتخبط لكون أفعال المتخبط على غير استقامة.

وفي " العباب ": كل من ضربه بيده فصرعه فقد خبطه وتخبطه. وأصله المس باليد، ثم استعير للجنون، لأن الشيطان يمس الإنْسَاْن فيجنه.

---

(١) في اللسان ٧/ ٢٨٢: الخبط بالتحريك، فعل بمعنى مفعول، وهو من علف الإبل. انظر: خبط .

وتخبطه الشيطان إذا مسّه بخبل أو جنون لأنه كالضرب على غير الاستواء في الإدهاش.

وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة، ويقال: به خبطة من جنون [1]

"والتخبّط مطاوع خَبَطه إذا ضربه ضرباً شديداً فاضطرب له، أي تحرّك تحرّكاً شديداً، ولما كان من لازم هذا التحرّك عدم الاتّساق، أطلق التخبّط على اضطراب الإنسان من غير اتّساق.

ثم إنّهم يعمدون إلى فعل المطاوعة فيجعلونه متعدّياً إلى مفعول إذا أرادوا الاختصار

فعِوضاً عن أنّ يقولوا خبطه فتخبّط يقولون تخبّطه كما قالوا: اضطَرّه إلى كذا.

فتخبُّط الشيطان المرءَ جَعْله إياه متخبّطاً، أي متحرّكاً على غير اتّساق.

والذي يتخبّطه الشيطان هو المجنون الذي أصابه الصرع.

فيضطرب به اضطرابات، ويسقط على الأرض إذا أراد القيام.

فلما شبهت الهيأة بالهيأة جيء في لفظ الهيأة المشبه بها بالألفاظ الموضوعة للدلالة عليها في كلامهم وإلاّ لَما فهمت الهيأة المشبّه بها، وقد عُرِف ذلك عندهم.

---

(١) انظر ذلك في: تفسير السمعاني١/٣٧٩ ، تفسير الراغب الأصفهاني ١/٥٧٧ ، مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص٤٦٧، غريب القرآن للراغب لأصفهاني ص٧٦٧ ، تفسير الفخر الرازي ٧/٩٥، المحرر الوجيز لابن عطية١/٣٧١، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن الطبرسي ٢/١١٤، لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ١/٢٠٨ ، تفسير البيضاوي ١/٢٣٠، الجواهر الحسان للثعالبي ١/٥٣٤، تفسير اللباب لابن عادل ٤/٤٤٩ ، تفسير التبيان الجامع لعلوم القرآن للطوسي ٢/٣٥٩ ، تفسير البغوي ١/٣٤٠ ، تفسير مجمع البيان للطبرسي ٢/١١٤، تفسير النسفي ١/٢٣٤ ، تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٢/٣٤٥، الدر المصون في علم الكتاب المكنون للسمين الحلبي٢/٦٣٠ ، تفسير السراج المنير للشربيني١/١٧٥، تفسير المظهري١/٣٩٤ ، تفسير روح المعاني للألوسي٣/٤٩–٥٠ ، تفسير المراغي٣/٥٤، التحرير والتنوير لابن عاشور ٣/٧٨، التفسير الوسيط لسيد طنطاوي ١/٦٣٢، هميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩ ، محاسن التأويل للقاسمي٢/٧٠٠ ، تفسير الميزان في تفسير القرآن للطبطبائي٢/٢٢٣، وغيرها من التفاسير

قال الأعشى يصف ناقته بالنشاط وسرعة السير، بعد أن سارت ليلاً كاملاً:

... وتُصبح عن غِب السري وكأنّها ألمّ بها من طائف الجنِّ أوْلَقُ..." [1]

وعلى هذا يمكن القول بأن:

التخبط المس بالجنون أو التخبيل.

وقيل لمس الشيطان الإنسان الخبط والتخبط لكون أفعال المتخبط على غير استقامة.

وتخبطه الشيطان إذا مسّه بخبل أو جنون لأنه كالضرب على غير الاستواء في الإدهاش.

وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة، ويقال: به خبطة من جنون.

* * *

(١) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٧٨/٣

المبحث الثالث: المراد بـ " المس ":

﴿م س س﴾ تطلق على:

١. الجماع (قبل أن تمسوهن) (أو لامستم النساء)

٢ـ الإصابة (مسّ آباءنا) (مسني الضر) (مسني الشيطان) (لا يمسّهم فيها) (إن تمسكم)

٣. الخبل واختلال الفكر (يتخبّطه الشيطان من المس).[١]

والمس الجنون، يقال: مس الرجل فهو ممسوس ومالوس وبه مس، إذا كان مجنوناً.

وأصله من المس باليد، كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه، ثم سمي الجنون مساً، كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله، فسمي الجنون خبطة، فالتخبط بالرجل والمس باليد.) [٢]

والمس إذا أطلق معرفاً بدون عهدِ مسَ معروف دل عندهم على مسّ الجن، فيقولون: رجل ممسوس أي مجنون.

وإنّما احتيج إلى زيادة قوله من المسّ ليظهر المراد من تخبّط الشيطان فلا يظنّ أنّه تخبّط مجازي بمعنى الوسوسة. و (مِن) ابتدائية متعلقة بيتخبّطه لا محالة. [٣]

قال البقاعي: ولما كان ذلك قد يظن أنه يخبط الفكر بالوسوسة مثلاً قال: ﴿ من ﴾ أي تخبطاً مبتدئاً من ﴿ المس ﴾ أي الجنون. [٤]

فمعنى قوله تعالى: ﴿ مِنَ المس ﴾ أي الجنون.

---

(١)القاموس الوجيز لمعاني كلمات القرآن الكريم ٥١/١

(٢) تفسير الفخر الرازي ٧/ ٩٥ ، وانظر هميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩، الجواهر الحسان للثعالبي ١/ ٥٣٤ ، تفسير الوسيط لسيد طنطاوي ٦٣٢/١

(٣)تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٣ /٧٨

(٤)نظم الدرر للبقاعي ٤ /١٠٠

وقد قال بذلك كثير من المفسرين [1] ومن جملة أقوالهم في ذلك:

﴿مِنَ الْمَسِّ﴾ أي الجنون يقال: مس الرجل فهو ممسوس إذا كان مجنونا، ومعناه: أن آكل الربا يبعث يوم القيامة وهو كمثل المصروع. معناه إلاّ مثل ما يقوم الذي يصرعه الشيطان من الجنون فيكون ذلك إمارة لأهل الموقف على أنهم أكلة الربا، عن ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة ومجاهد [2]

عَن سَعِيد بْن جُبَيْر: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إلا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ قَالَ " يبعث يَوْم الْقِيَامَةِ مجنونا يخنق " [3]

وعَن أَبِي عُبَيْدة: ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾، المس من الشيطان والجن، وهُوَ اللمم وهُوَ مَا ألم بِهِ، وهُوَ الأولق والألس والزؤد، هَذَا كله من الجنون

قال قتادة أي الجنون

قال أبو جعفر: ومعنى قوله:"يتخبطه الشيطانُ من المس"، يتخبله من مَسِّه إياه.

---

(1) روى عن: ابن عباس ، وزيد بن علي ، الفراء ، الصنعاني عن قتادة ، الهواري عن الحسن. وقال به الطبري ٦ /٨-١١"وحكاه عن كل من : سعيد بن جبير و قتادة والربيع والضحاك والسدي وابن زيد". وحكاه ابن أبي حاتم ص ١١٢٨عن :" عن ابن عباس. وقال ابن أبي حاتم :وروي عن عوف بن مالك، وسعيد بن جبير، والسدي، والربيع بن أنس، ومقاتل بن حيان، نحو ذلك".

والزجاج١/٣٥٨ ، والسمرقندي١/٢٣٤ ، وابن أبي زمنيين١/٢٦٣ ، ومكي بن أبي طالب١/٩٠٦ ، والواحدي١/٣٩٤ ، والسمعاني١/٣٧٩ ، البغوي ١/ ٣٤٠ ، ومحمود بن أبي الحسن النيسابوريّ صاحب باهر البرهان فى معانى مشكلات القرآن١/٢٦٧، وابن الجوزي في زاد المسير١/٣٣٠ ، وابن عربي، وابن عبد السلام ص٣٥٠ ،و النسفي١/٢٣٤ ، والخازن١/٢٠٨، وابن جزي ص١٢٤،و البيضاوي١/٢٣٠ ، وأبو الهائم صاحب التبيان تفسير غريب القران١-١١٦ ، والفيروزابادي، وصاحبي الجلالين ص٤٧، والثعلبي ص٣٥٨، والإيجي١/٢٠٤ ، وأبو السعود ١/٤١١، وصديق خان٢/١٣٨، والخطيب في أوضح التفاسير١/٥٦، والقطان في تفسيره١/١٦٧، وابن عثيمين ٣ / ٣٧٤ ، والجزائري١/٣٦٨، وطنطاوي١/٦٣٢، والزحيلي في الوسيط ٣/٩١، و أسعد حومد في أيسر التفاسير ص١٢٤، و الصابوني في صفوة التفاسير١/١٥٧.

(2)تفسير مجمع البيان للطبرسي ٢/ ١١٤

(3)تفسير ابن المنذر ص٥٠ ، والهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره لمكي بن أبي طالب١/٩٠٦

يقال منه: " قد مُسّ الرجل وأُلِق، فهو مَمسوس ومَألوق". كل ذلك إذا ألمّ به اللَّمَمُ فجُنّ.

ومنه قول الله عز وجل: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا

ومنه قول الأعشى: وَتُصْبِحُ عَنْ غِبِّ السُّرَى، وكأنّمَا... ألَمَّ بِهَا مِنْ طَائِفِ الجِنِّ أَوْلَقُ

الزجاج: يقال بِفُلان مَس، وهو ألْمَس وأولَق إذا كان به جنون. (١)

وهذا التفسير لمعنى المس هو موضع اتفاق بين المفسرين لا خلاف بينهم في ذلك، كما ذكر ذلك ابن عثيمين رحمه الله حيث قال: " فاختلف المفسرون في معنى "القيام"، ومتى يكون. لكنهم لم يختلفوا في قوله تعالى: ﴿ يتخبطه الشيطان من المس ﴾ يعني متفقين على أن الشيطان يتخبط الإنسان

و﴿ من المس ﴾ أي بالمس بالجنون؛ وهذا أمر مشاهد: أن الشيطان يصرع بني آدم؛ وربما يقتله – نسأل الله العافية –؛ يصرعه، ويبدأ يتخبط، ويتكلم، والإنسان نفسه لا يتكلم يتكلم الشيطان الذي صرعه." (٢)

متعلق من المس

قوله: ﴿ مِنَ المس ﴾ فيه ثلاثة أوجه:

ومن للتعليل وقيل: ابتدائية متعلقة بيتخبّطه. (٣)

أحدها: أنه متعلقٌ بيتخبَّطه من جهة الجنون، فيكون في موضع نصبٍ، قاله أبو البقاء.

الثاني: أنه يتعلَّق بقوله تبارك وتعالى: ﴿ لاَ يَقُومُونَ ﴾، أي: لا يقومون من المسّ الذي بهم، إلا كما يقوم المصروع الذي يتخبطه الشيطان.

الثالث: أنه يتعلَّق بقوله: "يَقُومُ"، أي: لا يقومون إلا كما يقوم المصروع من جنونه بسبب المس. (٤)

---

(١) انظر تفسير الطبري ٦/ ٨

(٢)تفسير القرآن لابن عثيمين ٣/ ٣٧٤–٣٧٥

(٣) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ٣/ ٧٨

(٤)تفسير الفخر الرازي ٧/ ٩٥ ، تفسير أبي السعود١/٤١١ ، تفسير النسفي١/٢٣٤، تفسير اللباب لابن عادل ٤/ ٤٤٩، تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن١/٢٠٤، الكشاف للزمخشري١/٥٠٥ ، تفسير النيسابوري١/٣٩٤ ، تفسير البيضاوي١/٢٣٠ ، محاسن التأويل تفسير للقاسمي ٢/ ٧٠٠

قال أبو حيَّان: ذكر هذين الوجهين الأخيرين الزمخشريُّ.وكان قد قدم في شرح المس أنه الجنون وهذا الذي ذهب إليه في تعلق من المس بقوله: لا يقومون ضيعف لوجهين:

احدهما انه قد شرح المس بالجنون وكان قد شرح أن قيامهم لا يكون إلا في الآخرة وهناك ليس بهم جنون ولا مس ويبعد أن يكنى بالمس الذي هو الجنون على أكل الربا في الدنيا فيكون المعنى لا يقومون يوم القيامة من قبورهم من أجل أكل الربا. ﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾إذ لو أريد هذا المعنى لكان التصريح به أولى من الكناية عنه بلفظ المس إذ التصريح به أبلغ في الردع والزجر.

والوجه الثاني أن ما بعد إلا لا يتعلق بما قبلها إلا إن كان في حيّز الاستثناء وهذا ليس في حيز الاستثناء ولذلك منعوا أن يتعلق بالبينات والزبر. بقوله:﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً ﴾. وأنه ليس التقدير وما أرسلناك بالبينات والزبر إلا رجالاً يوحى إليهم. (١)

وقد تعقب أبي حيان في رده على الزمخشري وتضعيفه عدد من المفسرين، منهم:

ابن عادل حيث قال: قلت وهو بابٌ في البلاغة مشهورٌ، وهو أعلى رتب التشبيه؛ ومنه قوله: وَرَمْلٍ كَأَوْرَاكِ العَذَارَى قَطَعْتُهُ. (٢)

وصاحب الدر المصون حيث قال: أمَّا تضعيفُه المعنى فليس بجيدٍ، بل الكنايةُ في لسانِهم أبْلَغُ وهذا مِمَّا لا يُخْتَلَفُ فيه.

وأمَّا الوجهُ الثاني فإنه يُغتفرُ في الجارِّ والظرفِ ما لا يُغْتَفَرُ في غيرِه، وشواهدُه كثيرةٌ.(٣)

---

(١) تفسير النهر الماد لابن حيان ٣٤٥/٢

(٢)تفسير اللباب لابن عادل ٤٤٩/٤

(٣) انظر : الدر المصون في علم الكتاب المكنون للسمين الحلبي ٦٣٠/٢، وانظر تفسير الألوسي ٤٩/٣-٥٠

وابن عرفة حيث قال: وفيه عندي نظر من وجه آخر وهو (أنّك تقول): ما أكل زيد إلا كالشيطان يأكل بشماله. أو تقول: ما أكل زيد بشماله إلاّ كالشيطان (يأكل بشماله).

فهذه الحالة أخف لأنه في الأولى ذمّ لآكله مطلقا، وفي الثانية ذم له إذا اتّصف بالأكل بالشّمال وقد لا يتصف به، وكذلك هذا يلزم أن يكون التشبيه خاصا بقيامهم من المس فيقال: لعل لهم (حالة) أخرى يقومون (بها) من المس. (١)

* * *

(١)تفسير التفسير لابن عرفة المالكي١/ ٣٢٤-٣٢٥

المبحث الرابع: سبب التخبط في القيام هل هو الجنون أو ثقل البطن وكبره ؟

المفسرون الذين قالوا بأن حال المرابي المذكور في الآية المقصود به في يوم القيامة، حكى بعضهم قولين في سبب تخبط المرابي حال قيامه يوم القيامة هل التخبط ناشئ بسبب مس الشيطان للإنسان وصرعه له حتى يكون كالمجنون كيفية القيام ؟

أم أن التخبط ناشئ بسبب عقوبة الله للمرابين بأن أرب الربا في بطونهم حتى انتفخت وكبرت وأثقلتهم فلم يستطيعوا بسببها القيام والإسراع في المشي كسائر الخلق حال قيامهم من قبوهم، فالمرابي ينهض ويسقط، يريد الإسراع ولا يقدر، فيمنعه من النشاط، كحال قيام السكران.

فهم متفقون على أن المراد بذلك يوم القيامة بعد بعث الخلق من قبورهم.

وفي هذه المسألة سأبين حقيقة القولين ومن قال بكل منهما وأدلة كل قول فيها، وهل هناك اختلاف حقيقي أم أن القولين لا تعارض بينهما، ويمكن الجمع بينهما.

القول الأول: أن المرابي يوم القيامة يقوم كقيام المصروع حال صرعه، فإنه يبعث مجنونا عقوبة له، كالعلامة المخصوصة بآكل الربا، فعرفه أهل الموقف لتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا وتمقيتاً عند أهل المحشر.

وهذا بعض أقوال أهل التفسير في ذلك:

- عن ابن عباس، في قوله: ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ قال: آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا يخنق. [1]

- عن قتادة قوله: ﴿ الّذِينَ يَأْكُلُونَ الرّبا لا يَقُومُونَ ﴾ الآية، وتلك علامة أهل الربا يوم القيامة، بعثوا بهم خبل من الشيطان. [2]

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ص ١١٢٨، وقال :وروى عن عوف بن مالك . وسعد بن جبير والسدي والربيع بن انس ومقاتل بن حيان، نحو ذلك .

(٢)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري٦ /٨-١١ ، تفسير الصنعاني١/١١٠

- عن الربيع في قوله: ﴿ الّذِينَ يَأكُلُونَ الرّبا لا يَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الّذِي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ المَسّ ﴾ قال: يبعثون يوم القيامة وبهم خبل من الشيطان. وهي في بعض القراءة: ﴿لا يقومون يوم القيامة ﴾[1]

- قال ابن زيد في قوله: ﴿ الّذِينَ يَأكُلُونَ الرّبا لا يَقُومُونَ إلاّ كَمَا يَقُومُ الّذِي يَتَخَبّطُهُ الشّيْطَانُ مِنَ المَسّ ﴾ قال: هذا مثلهم يوم القيامة لا يقومون يوم القيامة مع الناس، إلا كما يقوم الذي يخنق مع الناس يوم القيامة كأنه خنق كأنه مجنون. [2]

- عن سعيد بن جبير: ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ قال: " يبعث يوم القيامة مجنونا يخنق " [3]

- قال الحسن: إن لِأَكَلَةِ الربا عَلَماً يعرفون به يوم القيامة أنهم أكلة الربا، يأخذهم خبل ؛ فشبه الخبل الذي يأخذهم في الآخرة بالجنون الذي يكون في الدنيا. [4]

- عن ابن حيان، في قوله: ﴿ الذين يأكلون الربا... ﴾ الآية، قال: " لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم المجنون الذي يتخبطه الشيطان من الجنون، كذلك آكل الربا يعرف يوم القيامة كما يعرف المجنون في الدنيا " [5]

- قال الثعلبي: "ومعنى الآية: إنّ آكل الربا يبعثه الله يوم القيامة مجنوناً، وذلك علامة أهل الربا يبعثون وفيهم خبل من الشيطان. قاله قتادة." [6]

- قال الواحدي: ﴿ الذين يأكلون الربا﴾ أي يعاملون به فنبه بالأكل على غيره ﴿لا يقومون﴾ من قبورهم يوم القيامة ﴿ إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان ﴾ يصيبه بجنون ﴿من المس﴾ من الجنون وذلك أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا [7]

---

(١)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦ /٨

(٢)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ٦ /٨

(٣)جامع البيان في تأويل القرآن للطبري٦ /٨، تفسير ابن المنذر١ /١٣٥

(٤)تفسير كتاب الله العزيز للهواري١ /١٣٥

(٥)تفسير ابن المنذر١ /١٣٥

(٦)الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي ١ /٥٣٤

(٧)الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي١ /١٩٢

- الألوسي: "وقيام المرابي يوم القيامة كذلك مما نطقت به الآثار، فقد أخرج الطبراني عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إياك الذنوب التي لا تغفر، الغلول فمن غل شيئاً أتى به يوم القيامة، وأكل الربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط "ثم قرأ الآية، وهو مما لا يحيله العقل ولا يمنعه، ولعل الله تعالى جعل ذلك علامة له يعرف بها يوم الجمع الأعظم عقوبة له كما جعل لبعض المطيعين أمارة تليق به يعرف بها كرامة له، ويشهد لذلك أن هذه الأمة يبعثون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء وإلى هذا ذهب ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة واختاره الزجاج.... [١]

- قال ابن عاشور: وقوله: ﴿لا يقومون﴾ حقيقة القيام النهوض والاستقلال، ويطلق مجازاً على تحسّن الحال، وعلى القوة، من ذلك قامت السوق، وقامت الحرب. فإن كان القيام المنفي هنا القيام الحقيقي فالمعنى: لا يقومون يوم يقوم الناس لرب العالمين إلاّ كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان، أي إلاّ قياماً كقيام الذي يتخبّطه الشيطان، وإن كان القيامَ المجازي فالمعنى إما على أنّ حرصهم ونشاطهم في معاملات الربا كقيام المجنون تشنيعاً لجشعهم، قاله ابن عطية، ويجوز على هذا أن يكون المعنى تشبيه ما يعجب الناس من استقامة حالهم، ووفرة مالهم، وقوة تجارتهم، بما يظهر من حال الذي يتخبّطه الشيطان حتى تخاله قوياً سريع الحركة، مع أنّه لا يملك لنفسه شيئاً. فالآية على المعنى الحقيقي وعيد لهم بابتداء تعذيبهم من وقت القيام للحساب إلى أن يدخلوا النار، وهذا هو الظاهر وهو المناسب لقوله: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾.[٢]

---

(١)تفسير روح المعاني للألوسي ٣/ ٤٩-٥٠

(٢) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور٣/ ٧٨-٨٣

وهذا القول:

١. حكى الإجماع عليه ابن جزي حيث قال:(أجمع المفسرون أن المعنى لا يقومون من قبورهم في البعث إلا كالمجنون). وابن عطية ذكر ما يؤيد الإجماع حيث قال:" وقالوا كلهم يبعث كالمجنون " وتبعه الثعالبي حيث نقل ذلك عنه.[١]

٢. ونص عدد من المفسرين على أن هذا هو قول جمهور المفسرين منهم الشوكاني، ورشيد رضا ذكر ذلك مع أنه لا يرى المس حقيقة وتبعه على ذلك المراغي.

٣. وهو مروي عن: ابن عباس وابن مسعود وأنس وعوف بن مالك وعكرمة وقتادة والحسن ومجاهد وسعيد بن جبير و زيد بن علي والربيع بن انس والضحاك والسدي وابن زيد و ابن حيان وأبي عبيدة ومقاتل بن حيان وابن قتيبة الزجاج وغيرهم

٤. كما أن جملة من المفسرين ذكروا هذا القول [٢]

٥. وأول من ذكر أن في المسألة قولين هو الماوردي في تفسيره - حسب اطلاعي -: [٣].

٦. بل إن الزمخشري في الكشاف مع إنكاره لتلبس الجن بالأنس إلا أنه ذكر في تفسيره للآية ما قاله الجمهور، ولكنه حمل ذلك على أنه ورودا على ما يعتقده العرب في الجاهلية. حيث قال:﴿ لاَ يَقُومُونَ ﴾ إذا بعثوا من قبورهم، ﴿ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الذى يَتَخَبَّطُهُ الشيطان ﴾ أي المصروع. وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان

---

(١) انظر التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ص١٢٤ ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية١/٣٧١-٣٧٢ ، الجواهر الحسان للثعالبي ١/٥٣٤ ، تفسير النيسابوري١/٣٩٤

(٢) يزيدون على أربعين مفسرا منهم : الفراء ، وأبو عبيدة ، والصنعاني ، والهواري ، والطبري ، وابن المنذر ، وابن أبي حاتم ، والسمرقندي ، وبن أبي زمنين ، والثعلبي ، ومكي بن أبي طالب ، والماوردي ، والواحدي ، والبغوي ، وابن عطية، والطبرسي ، وابن الجوزي ، وابن جزي ، وأبو حيان ، وابن كثير ، وابن الهائم ، والثعالبي ، والإيجي محيي الدين ، والسيوطي ، وصاحبي الجلالين ، والشربيني ، والمظهري ، وابن عجيبة ، والشوكاني ، والميرغني ، والألوسي ، وصديق حسن خان ، وأطفيش .

(٣)النكت والعيون للماوردي١/٣٤٨ وهو يميل إلى قول المعتزلة .

يخبط الإنسان فيصرع.... فورد على ما كانوا يعتقدون..... والمعنى أنهم يقومون يوم القيامة مخبلين كالمصروعين، تلك سيماهم يعرفون بها عند أهل الموقف. (١)

أما المتأخرون الذين تابعوا الزمخشري في إنكاره، فكثير منهم لم يذكر قول الجمهور، بل إنكارهم للمس أدى بهم إلى تفسير الآية على غير ظاهرها.

وأورد بعض المفسرين أحاديث تشهد لهذا القول وتعضده، وهي الأحاديث التي استشهد بها القائلون بأن مس الشيطان للإنسان مس حقيقي وأنه بتمكين الله له يصرعه كما سيأتي في المسألة التالية. (٢)

القول الثاني: أن المرابي يوم القيامة كلما أراد القيام سقط بسبب ثقل في بطونه، حيث أربه الله في بطونه، وأثقله فهو ينهض، ويسقط، ويريد الإسراع، ولا يقدر، فيمنعه من النشاط، كحال قيام السكران، وهذه سمة له يعرف بها بين أهل الموقف هتكاً له وفضيحة.

هذا القول متفق مع قول الجمهور أنه في يوم القيامة، وإن اختلف معه في سبب التخبط.

وأول من نسب إليه هذا القول – حسب اطلاعي – هو وهب ابن منبه كما حكاه عنه الرازي حيث عده الرازي القول الثاني في المسألة. (٣)

---

(١)الكشاف للزمخشري ٥٠٥/١–٥٠٦.

(٢) انظر من هذا البحث ص٥٨ وما بعدها .

(٣) تفسير الفخر الرازي٧/ ٩٥–٩٧ ، ولم أجد من نسب هذا القول إلى وهب إلا الرازي أو من نقل عنه. بينما لا نجد من المفسرين الذين سبقوا الرازي من نسب ذلك لوهب . حتى ابن عطية٣٧١/١–٣٧٢ الذي أورد احتمال بأن المراد بحاله في الدنيا وليس في الآخرة ، وهو أول من أورد ذلك من المفسرين لم يشر إلى قول ابن منبه . ومن جاء بعد الرازي حكوه ولم ينسبوه لوهب مثل : القرطبي ٤/ ٣٩٠–٣٩٣حكاه بصيغة التضعيف حيث قال : ". ويقال : إنهم يبعثون يوم القيامة قد انتفخت بطونهم كالحبالى ، وكلما قاموا سقطوا والناس يمشون عليهم" . كما حكاه البيضاوي٢٣٠/١ وتبعه أبو السعود٤١١/١–٤١٢ ، وهما تبعا للزمخشري ٥٠٥/١–٥٠٦ لا يرون المس ، وأنه لا حقيقة له ، بل هو من زعمات العرب في الجاهلية ، وهؤلاء وغيرهم نقلوا ذلك عن الرازي ومع ذلك لم ينسبوه إلى وهب أو يشيروا إلى ذلك إشارة

قال الرازي رحمه الله: "والقول الثاني: قال ابن منبه: يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله ﴿ يخرجون من الأجداث سراعا ﴾ إلا آكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون، كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا، فأرباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون، ويسقطون، ويريدون الإسراع، ولا يقدرون. [1]

وممن قال به:

– ابن قتيبة حيث قال:: فالناس إذا خرجوا من قبورهم أسرعوا كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعاً﴾ إلا أكلة الربا، فإنهم يقومون ويسقطون، لأن الله أربى الربا في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم، فلا يقدرون على الإسراع. [2]

– القرطبي حيث قال: ". ويقال: إنهم يبعثون يوم القيامة قد انتفخت بطونهم كالحبالى، وكلما قاموا سقطوا والناس يمشون عليهم" [3]

– البقاعي حيث قال: "﴿ لا يقومون ﴾ أي عند البعث يظهر ثقله في بطونهم فيمنعهم النشاط ويكون ذلك سيماهم يعرفون به بين أهل الموقف هتكاً لهم وفضيحة" [4]

– الخازن حيث قال: " ومعنى الآية أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مثل المصروع الذي لا يستطيع الحركة الصحيحة لأن الربا ربا في بطونهم حتى أثقلهم فلا يقدرون على الإسراع" [5]

وهل هذا القول يتنافى مع القول الأول أن " آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا" ؟

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٧/ ٩٥–٩٧

(٢)زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ١/ ٣٣٠

(٣)الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٣٩٠–٣٩٣

(٤) نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور للبقاعي ٤/ ١٠٠–١٢٣

(٥)لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ١/ ٢٠٨

نجد الرازي رحمه الله يفرق بينهما وأن هذا القول غير القول الأول فيقول: وهذا القول غير الأول [1] لأنه يريد أن آكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن. وهذا ليس من الجنون في شيء، ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع، فقلت: يا جبريل من هؤلاء ؟ قال: ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ [2]. " [3]

وتبعه في ذلك فقال البيضاوي و أبو السعود "فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لا لاختلال عقولهم ولكن لأن الله أربى في بطونهم ما أكلوه من الربا فأثقلهم". [4]

بينما نجد هناك مفسرين يحكون القولين بما يشعر أنه لا فرق بينها، ومن هؤلاء القرطبي حيث قال: " وقالوا كلهم: يبعث كالمجنون عقوبة له وتمقيتاً عند جميع أهل المحشر. ويقوي هذا التأويل المجمع عليه أن في قراءة ابن مسعود " لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم "...... فجعل الله هذه العلامة لأكلة الربا، وذلك أنه أرباه في بطونهم فأثقلهم، فهم إذا خرجوا من قبورهم يقومون ويسقطون. ويقال: إنهم يبعثون يوم القيامة قد انتفخت بطونهم كالحبالى، وكلما قاموا سقطوا والناس يمشون عليهم. وقال بعض العلماء: إنما ذلك شعار لهم يعرفون به يوم القيامة ثم العذاب من وراء

---

(١) يعني به أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا، فعرفه أهل الموقف لتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا، فعلى هذا معنى الآية : أنهم يقومون مجانين، كمن أصابه الشيطان بجنون

(٢) رواه الأصبهاني من طريق أبي هارون العبدي، وهو واه. انظر: الترغيب والترهيب للمنذري: ٣/ ٩. ورواه البزار في مسنده عن زيد بن أخرم ثم قال :لا نعلم له إسنادا غير هذا . انظر تفسير ابن كثير٢/٤٨٤

(٣)تفسير الفخر الرازي ٧/ ٩٦

(٤) تفسير البيضاوي١/ ٢٣٠، تفسير أبي السعود١/٤١١-٤١٢، وهما كما سيأتي لا يقول بمس الشيطان للإنسان حقيقة

ذلك، كما أن الغال يجيء بما غل يوم القيامة بشهرة يشهر بها ثم العذاب من وراء ذلك. [1]

وكذلك البقاعي حيث قال: "﴿ لا يقومون ﴾ أي عند البعث يظهر ثقله في بطونهم فيمنعهم النشاط ويكون ذلك سيماهم يعرفون به بين أهل الموقف هتكاً لهم وفضيحة... ﴿ إلا كما يقوم ﴾ المصروع ﴿ الذي يتخبطه ﴾ أي يتكلف خبطه ويكلفه إياه ويشق به عليه ﴿ الشيطان ﴾". ويؤكد ذلك بقوله: "ولما كان ذلك قد يظن أنه يخبط الفكر بالوسوسة مثلاً قال: ﴿من﴾ أي تخبطاً مبتدئاً من ﴿المس﴾ أي الجنون" [2]

وبناء على ما سبق هل يمكن القول بأن لا فرق بين القولين ؟ فالقرطبي حكى القولين وحكايته للقولين تشعر بأنه لا يرى فرقا بينهما لا كما فعل الرازي، مع أنه اقتبس ذلك من كلام الرازي. والبقاعي قرر في تفسيره المس وأنه حقيقة واستدل على ذلك بالأدلة من القرآن والسنة والمشاهدة والأناجيل وأطال في ذلك.

كما يلحظ المتأمل فيما ذكره المفسرون من الأقوال في هذه المسألة:

- أن القول الأول يذكر على أنه هو الأصل في المسألة وأنه هو المتبادر إلى الذهن، أما القول الثاني فإذا ذكر فيذكر بصيغة تشير إلى أنه أضعف من الأول كأن يذكر بأنه: قول بعضهم، ويحتمل، وقيل، ونحو ذلك.

- أن من ذكر القول الثاني لا يكتفي به بل يذكر القول الأول معه، بخلاف من يذكر القول الأول فقد يقتصر بذكره ويكتفى به ولا يشير إلى القول الثاني، فكأن ألقول الأول هو الأصل في المسألة أما الثاني فهو محدث من الأقوال. [3]

- أن من رجح القول الثاني فمعظمهم ممن لا يرى مس، ويرى أنه لا حقيقة لذلك المس.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٣٩٠-٣٩٣

(٢)نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور للبقاعي٤/ ١٠٠

(٣) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٩٨ ، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٣٩٠، تفسير النسفي١/ ٢٣٤ ، لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن١/ ٢٠٨ ، تفسير البحر المحيط لأبي حيان٢/ ٣٤٥- ٣٤٨ ، نظم الدرر للبقاعي٤/ ١٠٠-١٢٣ ، تفسير أبي السعود١/ ٤١١-٤١٢ ، تفسير ابن سعدي ١/ ١٩٨

المبحث الخامس: تلبس الشيطان بالإنسان وقدرته على دخول بدنه

المسألة كما ذكر أهل التفسير الخلاف فيها بين أهل السنة وبين المعتزلة. وأن أهل السنة متفقين على ذلك إلا من تأثير بقول المعتزلة من متأخري أهل السنة. وإلا فالمتقدمون منهم متفقون على ذلك. قال ابن عثيمين أن المفسرين لم يختلفوا في هذه المسألة، فهم متفقين على أن الشيطان يتخبط الإنسان" [١] والشيخ هنا يعني بالمفسرين أهل السنة، أما المعتزلة فيرى أنه لا عبرة بقولهم حيث قال: " ولا عبرة بقول من أنكر ذلك من المعتزلة، وغيرهم ؛ وقد جاءت السنة بإثبات ذلك ؛ والواقع شاهد به [٢]. وأما ما ذكره رشيد رضا بأن بعض أهل السنة أنكر ذلك حيث قال: " أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة أن يكون للشيطان في الإنسان غير ما يعبر عنه بالوسوسة " [٣] فلعله يقصد بعض المتأخرين منهم، أما المتقدمون فليس فيهم من أنكره كما تقدم من كلام ابن عثيمين رحمه الله.

والقول بأن الشيطان يتخبط ويمس الإنسان هو من عقيدة السلف كما ذكره غير واحد من المفسرين قال ابن المنير: "واعتقاد السلف وأهل السنة أن هذه أمور على حقائقها واقعة كما أخبر الشارع عنها. والقدرية ينكرون كثيراً مما يزعمونه مخالفاً لقواعدهم... من ذلك السحر، وخبطة الشيطان، وينبئ عنه ظاهر الشرع في خبط طويل لهم. والذي نراه أن ما عليه جمهور العلماء من أن التشبيه على الحقيقة هو الحق، لأن الشيطان قد يمس الإنسان فيصيبه بالجنون" [٤]

قال محي الدين شيخ زاد: "إن أهل السنة يعتقدون بأن الشيطان يمس الإنسان ويتخبطه ويسبب له الجنون، وأن له تأثيراً في بعض أجسام الناس) [٥].

---

(١) تفسير ابن عثيمين٣ / ٣٧٤

(٢) تفسير ابن عثيمين ٣ / ٣٧٥

(٣) تفسير المنار لرشيد رضا٣ /٩٤-٩٦

(٤)الوسيط لسيد طنطاوي ٦٣٢/١-٦٣٤

(٥)حاشية محي الدين زاده على تفسير القاضي البيضاوي٢ /٦٦٨-٦٧٠

وقد ذكر ونص كثير من المفسرين على أن الخلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة [1]

وكثير من المفسرين الذين يذكرون الخلاف أو يشيرون إلى قول المنكرين، يبينون أنه قول المعتزلة أو بعضهم. ومن المفسرين من فرق بين المتقدمين من المعتزلة والمتأخرين كما قال ابن عرفة: " اعلم أن القدماء من المعتزلة ينكرون الجنّ بالأصالة، وهو كفر لا شك فيه فإنه تكذيب للقرآن والحديث، والمتأخرون منهم يثبتونهم وينكرون الصرع. [2] بل إن بعض المتقدمين كأبي الهذيل وابن الاخشيد يجيزان أن يكون الصراع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض قالا:لان الظاهر من القران يشهد به وليس في العقل ما يمنع منه [3].

وقد ذهب إلى هذا القول جمهور المفسرين، بل كثير منهم لم يعرض إلا هذا القول، ومن عرض للقول بالمنع قرن ذلك بذكر القول بالجواز. ولم أقف على مفسر اقتصر على ذكر القول بالمنع وإنكار ذلك دون الإشارة إلى القول بالجواز ووقوع ذلك حقيقة. وأول

---

(١) انظر تفسير ابن عرفة١/٣٢٤-٣٢٥ ، تفسير الطبرسي ٢/١١٤-١١٥، تفسير البحر المحيط لأبي حيان٢/٣٤٥-٣٤٨، تفسير الراغب الأصفهاني١/٥٧٧-٥٨٠ ، التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/٢٣٤، تفسير ابن عثيمين ٣/ ٣٧٤-٣٧٥

(٢)تفسير ابن عرفة١/٣٢٤-٣٢٥ ، ونقل ذلك عنه البسيلي صاحب التقييد الكبير ٣٥٥-٣٥٧وقال :" بعد ما ساق كلام ابن عرفة السابق : قال شيخنا ابن عرفة: كان الشيخ ابن عبد السلام يحكي: أنه كان هناك طالب يتحدث أنه كان في بلاد الجريد بعض المدرسين له طالب جلف بليد فصُرِعَ ذلك الطالب البليد ذات يوم فجاوبه بعنف فقال المدرس: أعلمه الرماية كل حين ... فلما اشتد ساعده رماني . فقال له ذلك الطالب: أخطأت إنما هو " استد " بالسين المهملة فدلّ على أن الجنِّي نطق على لسانه، والبيت يُروى بالوجهين معا. وجرى ذكر هذا البيت بمجلس السلطان أبي العباس بحضرة شيخنا ابن عرفة، وكبار طلبته، وذكر الروايتين، فقال السلطان الصواب عندي أنه بالسين المهملة؛ لأنه الذي من فعل العلم، والحاصل من تعليمه فقال له بعض الطلبة الحاضرين: يحق لهذا الكلام أن يكتب بماء الذهب".وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي سورة البقرة آية رقم (١٠٢)

(٣) تفسير الطبرسي٢/١١٤-١١٥

من ذكر الخلاف في المسألة من المفسرين - حسب اطلاعي - هو الماوردي في تفسيره.

فالخلاف في المسألة كما حكاه الماوردي حيث قال: واختلفوا في مس الجنون، هل هو بفعل الشيطان؟

فقال بعضهم: هذا من فعل الله بما يحدثه من غلبة السوداء فيصرعه، ينسب إلى الشيطان مجازاً تشبيهاً بما يفعله من إغوائه الذي يصرعه.

وقال آخرون: بل هو من فعل الشيطان بتمكين الله له من ذلك في بعض الناس دون بعض، لأنه ظاهر القرآن وليس في العقل ما يمنعه. (1)

القول الأول:

إن التلبس والمس لا يكون من جهة الجن وأنه من فعل الطبائع، وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان ولا يكون منه مس. والمس المذكور ليس حقيقة، على وجه التشبيه بحال من تغلب عليه المرة السوداء، فتضعف نفسه ويلج الشيطان بأغوائه عليه فيقع

---

(1)النكت والعيون الماوردي1/348 . وانظر المفسرين الذين ذكروا الخلاف: الطوسي صاحب تفسير البيان 2/359-360، الراغب الأصفهاني في تفسيره1/577-580 وهو أول من ناقش ورد على المعتزلة، الزمخشري في الكشاف1/505-506، الطبرسي في تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن2/114-115، الرازي في تفسيره7/95-97، القرطبي في تفسيره4/390-393، النيسابوري في تفسيره 1/394، أبا حيان في النهر الماد2/345، أبا حيان في تفسير البحر المحيط2/345-348، السمين الحلبي في الدر المصون في علم الكتاب المكنون2/630-632، البيضاوي في تفسيره1/230، ابن عرفة في تفسيره1/324-325 ، البسيلي في التقييد الكبير355-357، القمي في غرائب القرآن ورغائب الفرقان2/62، البقاعي في نظم الدرر4/100-123، صديق خان فتح البيان في مقاصد القرآن2/138-139، أطفيش في التيسير1/167/168 وفي هميان الزاد2/499، السعدي في تفسيره1/198، ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير3/78-83، أبا زهرة في زهرة التفاسير1/89، القاسمي محاسن التأويل 2/700-706، الجنابذة في تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة1/236، الطبطبائي في تفسير الميزان في تفسير القرآن2/223-224، السيوطي في نواهد الأبكار وشوارد الأفكار حاشية على تفسير البيضاوي ص470، تفسير الألوسي3/49-50

عند تلك الحال ويحصل به الصرع من فعل الله. ونسب إلى الشيطان مجازاً لما كان عند وسوسته. [١]

وأول من ذكر المفسرون إنكاره للمس هو أبا علي الجبائي حيث ذكروا عنه أنه يرى: أن المراد بذلك مثل لا حقيقة، لأن الشيطان لا يصرع الإنسان على الحقيقة فالشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم.

فهو على وجه التشبيه بحال من تغلب عليه المرة السوداء، أو ضعف عقله فتضعف نفسه، ربما يخيل الشيطان إليه أمورا هائلة، ويوسوس إليه، فيقع الصرع عند ذلك من فعل الله.

ونسب إلى الشيطان مجازا وتشبيها لما كان عند وسوسته. [٢].

فالجبائي يرى أن الآية جاءت على وجه التشبيه لا الحقيقة. بينما ذكر المفسرون عن القفال والزمخشري ومن تابعه على ذلك أن الآية جاءت على ما تعارف العرب عليه واعتقدوه. [٣]

قال القفال: " أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن، فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا، وأيضا من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شيء أن يضيفوه إلى الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿طلعها كأنه رءوس الشياطين﴾ [٤]

---

(١)انظر تفسير البيان للطوسي٢/٣٥٩–٣٦٠، النكت والعيون للماوردي٣٤٨/١ ، فتح البيان في مقاصد القرآن مجمع البيان للطبرسي١٣٨/٢–١٣٩، تفسير النهر الماد الأندلس٣٤٥/٢، و تفسير البحر المحيط لأبي حيان٣٤٥/٢–٣٤٨، تفسير البيضاوي٢٣٠/١ ،زهرة التفاسير لأبي زهرة٨٩/١ ، باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن لمحمود بن أبي الحسن النيسابوري الغزنوي٢٦٧/١

(٢)انظر تفسير البيان الطوسي٣٥٩/٢–٣٦٠ ، تفسير الماوردي٣٤٨/١ ، تفسير الطبرسي ١١٤/٢–١١٥، تفسير الرازي ٩٥/٧–٩٧ ، تفسير الراغب الأصفهاني٥٧٧/١–٥٨٠

(٣) انظر البحر المحيط لأبي حيان٣٤٥/٢–٣٤٨ ، التحرير والتنوير لابن عاشور٧٨/٣–٨٣، التفسير الكاشف لجواد مغنية٤٣٢/١ .

(٤)انظر تفسير الرازي٩٥/٧–٩٧، وصفوة البيان لمعاني القرآن لحسين مخلوف ص ٦٨ ، تفسير الألوسي٤٩/٣–٥٠ ، تفسير أطفيش ٣٣٢/١، الدخيل في التفسير٤٢٦/١

وقال الزمخشري: "وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع... فورد على ما كانوا يعتقدون. والمس: الجنون. ورجل ممسوس، وهذا أيضاً من زعماتهم، وأن الجنيّ يمسه فيختلط عقله، وكذلك جن الرجل: معناه ضربته الجنّ ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات."" [1]

قال البيضاوي: وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع... وهذا أيضا من زعماتهم أن الجني يمسه فيختلط عقله، وأن أبو السعود تبعه فذكر عبارته بنصها

ممن أنكر التلبس من المفسرين ممن وقفت على تفاسيرهم: الزمخشري وهو أول مفسر أنكر المس، وقال ببطلان قول من أثبته بل كما قال دروزة " وغمز الذين يعتقدون حقيقة ذلك وقال: إن إنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات" [2]. وتبعه على ذلك البيضاوي وأبو السعود والطبرسي والشربيني [3].

والرازي رحمه الله ذكر قول أبي علي الجبائي وأدلته وجوابه على أدلة المثبتين للمس وكذلك قول القفال في هذه المسألة، ولم يورد كلام المثبتين ولا أدلتهم أو ردهم ومناقشتهم للمنكرين للمس كأبي علي الجبائي والقفال، وإذا استحضرنا أنه رجح القول بأن الآية تشمل حال المرابين في الدنيا والآخرة وهو حال الاضطراب حيث قال: "فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لا شك أنه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى،

---

(١) الكشاف للزمخشري ١/٥٠٥-٥٠٦

(٢)انظر التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/٢٣٤

(٣)انظر تفسير البيضاوي١/٢٣٠، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل ضمن حاشية محي الدين الشيخ زاد على تفسير البيضاوي٢/٦٦٨-٦٧٠، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الحكيم لأبي السعود١/٤١١-٤١٢ ، السراج المنير للشربيني١/١٧٥، التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/٢٣٤

فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذل الحجاب، وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا" [١]

فهل هذا يدل على أنه يميل إلى قول المنكرين للمس ؟

ورشيد رضا حيث ذكر أن في المسألة خلاف بين العلماء. وذكر القولين: مع إشعار بضعف القول المثبت للصرع حيث قال: أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة أن يكون للشيطان في الإنسان غير ما يعبر عنه بالوسوسة. وقال بعضهم إن سبب الصرع مس الشيطان كما هو ظاهر التشبيه، وإن لم يكن نصا فيه [٢]. ويؤكد ضعف قول المثبتين بقوله: " وقد ثبت عند أطباء هذا العصر أن الصرع من الأمراض العصبية التي تعالج كأمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج الحديثة. وقد يعالج بعضها بالأوهام، وهذا ليس برهانا قطعيا. على أن هذه المخلوقات الخفية التي يعبر عنها بالجن يستحيل أن يكون لها نوع اتصال بالناس المستعدين للصرع، فتكون من أسبابه في بعض الأحوال. والمتكلمون يقولون إن الجن أجسام حية خفية لا ترى. [٣]

ويرى أن الآية " لا تثبت أن الصرع المعروف يحصل بفعل الشيطان حقيقة ولا تنفي ذلك". [٤]

قال ابن عاشور: وهذا عند المعتزلة جارٍ على ما عهده العربي مثل قوله: "طَلْعُها كأنّه رُؤوس الشياطين"، وقول امرىء القيس: ومسنونةٌ زُرقٌ كأنيابِ أغوال.

إلاّ أنّ هذا أثره مشاهد وعلته مُتخيَّلة، والآخران متخيَّلان لأنّهم ينكرون تأثير الشياطين بغير الوسوسة.

وعندنا هو أيضاً مبني على تخييلهم.

---

(١) انظر تفسير الرازي ٧/ ٩٥-٩٧

(٢) تفسير المنار لرشيد رضا ٣/ ٩٤-٩٦

(٣) تفسير المنار رشيد رضا مع موقفه من حقيقة الجن٣/ ٩٤-٩٦ ، التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/ ٢٣٤

(٤) تفسير المنار لرشيد رضا ، وقد تابعة على ذلك المراغي في تفسيره٣/ ٥٤-٦٠ ونقل نص كلامه

والصرع إنّما يكون من علل تعتري الجسم مثل فيضان المِرّة عند الأطبّاء المتقدمين وتشنّج المجموع العصبي عند المتأخرين، إلاّ أنّه يجوز عندنا أن تكون هاته العلل كلّها تنشأ في الأصل من توجّهات شيطانية، فإنّ عوالم المجرّدات كالأرواح لم تنكشف أسرارها لنا حتى الآن ولعلّ لها ارتباطات شعاعية هي مصادر الكون والفساد. (١)

كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين (٢)

أدلة أصحاب هذا القول:

ومن الأدلة والتعليلات التي ذكرها المفسرون – مما وقفت عليه – مما استدل بها المنكرون للمس والتلبس كالجبائي وغيره ممن وافقه على هذا المذهب ما يلي:

– قوله تعالى حكاية عن الشيطان ﴿ وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي ﴾ وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والإيذاء.

– الشيطان إما أن يقال: إنه كثيف الجسم، أو يقال: إنه من الأجسام اللطيفة، فإن كان الأول وجب أن يرى ويشاهد، إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها، وذلك جهالة عظيمة، ولأنه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الإنسان، وأما إن كان جسما لطيفا كالهواء، فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة، فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الإنسان ويقتله

– لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن في النبوة

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور ٣/ ٧٨–٨٣

(٢)مثل : التفسير الكاشف لجواد مغنية١/ ٤٣٢ ، التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/ ٢٣٤ ، هميان الزاد لأطيفش٢/ ٤٩٩، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة للجنابذي١/ ٢٣٦ .

- أن الشيطان خلق ضعيف لم يقدره الله على كيد البشر بالقتل والتخبيط، ولو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين وقتلهم مع شدة عداوته لأهل الإيمان، لأنهم أعداؤه، ولم لا يغصب أموالهم، ويفسد أحوالهم، ويفشي أسرارهم، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد. لو قدر على ذلك لقدر على الصوت الرفيع، فكان يفشي سر المؤمنين ويضرب بينهم ".

- وقد أخبر الله عز وجل أن الشيطان من نار السموم ولا يجوز مداخلته جسم الإنسان إلا على طريق المجاورة. (١)

- لا جنون فى الآخرة، (٢)

القول الثاني: أن الشيطان بتمكين الله له يتلبس الإنسان ويصرعه، فهو من فعله.(٣)

وكما سبق فإن هذا هو قول أهل السنة والجماعة، وهم متفقون على ذلك، وهو قول جمهور المفسرين كما تقدم (٤).

وذهب إلى هذا القول كل من: ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير وقتادة ومجاهد وغيرهم (٥)

وقد نص عدد من المفسرين على أن الآية تدل على أن الصرع يكون من الجن، وأنها دليل على فساد من أنكر ذلك وقال أن الصرع لا يكون من جهة الجن، ومن هؤلاء:

---

(١)انظر : تفسير الرازي٧/ ٩٥-٩٧ ، تفسير الألوسي٣/ ٤٩-٥٠ ، النكت والعيون للماوردي١/ ٣٤٨، تفسير الراغب الأصفهاني ١/ ٥٧٧-٥٨٠

(٢) انظر هميان الزاد لأطفيش٢/ ٤٩٩

(٣)النكت والعيون للماوردي١/ ٣٤٨ ، وسبق ذكر أقوالهم وأقوال غيرهم .

(٤) انظر ص ٣٩ من هذا البحث.

(٥)تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي ٢/ ١١٤- ١١٥

قال البقاعي وظاهره – أي كلام البيضاوي – إنكار ذلك وليس بمنكر بل هو الحق الذي لا مرية فيه. قال المهدوي في تفسيره: وهذا دليل على من أنكر أن الصرع من جهة الجن وزعم أنه فعل الطبائع.(١)

وقال أبو حيان:" وظاهر الآية أن الشيطان يتخبط الإنسان" (٢)

قال الراغب: وقوله ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ مما يدل أن الشيطان تأثيراً في الإنسان (٣)

وفي غرائب القرآن ورغائب الفرقان:"والمشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر، لأنهم لو كانوا مجردين فلا استبعاد في كونهم متصرفين في باطن الإنسان وإن كانوا أجساماً لطيفة، فكذلك لا يبعد نفودهم في باطن الآدمي.كيف وقد ورد في القرآن: (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبَّطه الشيطان من المس) (٤)

العز بن عبد السلام حكى الخلاف ورجح الحقيقة لأنها ظاهر القرآن ﴿ من المس ﴾ وهو الجنون، وذلك لغلبة السوداء، فنسب إلى الشيطان تشبيهاً بما يفعله من إغوائه به، أو هو فعل للشيطان، لجوازه عقلاً، وهو ظاهر القرآن. (٥)

قال البقاعي: وبنحو ذلك قال به كل من القرطبي والشوكاني، واطفيش وأبو زهرة، والطبطبائي (٦) .

---

(١)نظم الدرر للبقاعي ٤/١٠٠–١٢٣، و محاسن التأويل تفسير للقاسمي ٢/٧٠٠–٧٠٦

(٢)تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٢/٣٤٥–٣٤٨

(٣)تفسير الراغب الأصفهاني ١/٥٧٧–٥٨٠، أول من ناقش ورد على المعتزلة

(٤)غرائب القرآن ورغائب الفرقان للقمي النيسابوري ٢/٦٢

(٥) تفسير العز بن عبد السلام ص٣٥٠

(٦) انظر : تفسير القرطبي ٤/٣٩٠–٣٩٣ ، وتفسير النهر الماد الأندلس ٢/٣٤٥، وتفسير الميزان في تفسير القرآن للطبطبائي ٢/٢٢٣–٢٢٤ ، وتفسير الشوكاني ١/٢٩٥ ، وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان ٢/١٣٨–١٣٩، وهميان الزاد إلى دار المعاد ٢/٤٩٩، و تيسير التفسير للقرآن الكريم لمحمد بن يوسف أطفيش ١/١٦٧/١٦٨

قال المظهري: فإن حدوث المرض بمس الشيطان ثابت بالكتاب والسنة قال الله تعالى في قصة أيوب عليه السلام ﴿ ربه أنه مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المستحاضة "ركضة من ركضات الشيطان" (١)

قال البقاعي: وقد ورد في كثير من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أن " الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم " وورد " أنه صلى الله عليه وسلم أخرج الصارع من الجن من جوف المصروع في صورة كلب " ونحو ذلك. وفي كتب الله سبحانه وتعالى المتقدمة ما لا يحصى من مثل ذلك. فأما مشاهدة المصروع يخبر بالمغيبات وهو مصروع غائب الحس، وربما كان يلقى في النار وهو لا يحترق، وربما ارتفع في الهواء من غير رافع، فكثير جداً لا يحصى مشاهدوه إلى غير ذلك من الأمور الموجبة للقطع أن ذلك من الجن أو الشياطين ؛ وها أنا أذكر لك من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ثم من كتب الله القديمة ما فيه مقنع لمن تدبره والله سبحانه وتعالى الموفق:....... وفي الإنجيل من ذلك كثير جداً.......... وإنما كتبت هذا مع كون ما نقل عن نبينا صلى الله عليه وسلم كافياً لأنه لا يدفع أن يكون فيه إيناس له ومصادقة تزيد في الإيمان (٢)

كما أن بعض المعتزلة المنكرين للصرع والمس، أجازوا الصرع لان الظاهر من القران يشهد به، وليس في العقل ما يمنع منه، كما نقل ذلك عن أبي الهذيل وابن الإخشيد فكانا "يجيزان أن يكون الصراع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض قالا لان الظاهر من القران يشهد به، وليس في العقل ما يمنع منه" (٣)

أدلة أصحاب هذا القول:

وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة كثيرة متنوعة على صحة ما ذهبوا إليه، فاستدلوا بالقرآن والسنة والعقل والحس والمشاهدة. ومن جملة ما ذكر من أدلة هي:

---

(١) تفسير المظهري ٣٩٤/١

(٢) نظم الدرر للبقاعي ١٠٠/٤–١٢٣، ومحاسن التفسير للقاسمي ٧٠٠/٢–٧٠٦

(٣)النكت والعيون للماوردي٣٤٨/١، و مجمع البيان الطبرسي ١١٤/٢–١١٥

- هذه الآية، وقالوا: أنه ظاهر القران. فالآية تدل عليه [١]
- أثبت الله المس بقوله عن أيوب ﴿ أنى مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾، فليحمل ما هنا على حقيقته [٢]
- وردت أحاديث تفيد أن الشيطان يمس الإنسان، ويكون لمسِّه أثر في فكره وعقله، فهل نترك ظواهر هذه الأحاديث. [٣]
- واستدل على ذلك بجملة من الأحاديث، منها:
  - o حديث: " إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم " [٤]
  - o حديث: " ما من مولود إلا يمسه الشيطان فيصرخ إلا ابن مريم عليه السلام، فطعن الشيطان فى الحجاب "، وفى رواية، إلا طعن الشيطان فى خاصرته، ومن ذلك يستهل صارخا إلا مريم وابنها، لقول أمها: إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم [٥]
  - o حديث: "الطاعون من وخز أعدائكم الجن" [٦]

---

(١)تفسير القرطبي ٤/٣٩٠-٣٩٣، تفسير الراغب الأصفهاني١/٥٧٧-٥٨٠، والنكت والعيون للماوردي١/٣٤٨ ، تفسير البحر المحيط٢/٣٤٥-٣٤٨ ، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان للقمي النيسابوري٢/٦٢ ، وفتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان٢/١٣٨-١٣٩

(٢)هميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩

(٣) نظم الدرر للبقاعي٤/١٠٠-١٢٣

(٤)انظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان للقمي النيسابوري٢/٦٢ ، نظم الدرر للبقاعي٤/١٠٠-١٢٣، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان٢/١٣٨-١٣٩ . الحديث رواه البخاري حديث رقم٧١٧١

(٥) تفسير تيسير التفسير لأطفيش١/١٦٧/١٦٨، هميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩، تفسير الألوسي٣/٤٩-٥٠ . الحديث رواه مسلم حديث رقم ٢٣٦٦

(٦)أخرجه السيوطي في الجامع الصغير وقال الألباني صحيح على شرط مسلم . انظر تفسير الألوسي ٣/٤٩-٥٠وقال عقب ذلك : " وقد حمله بعض مشايخنا المتأخرين على نحو ما حملنا عليه مسألة التخبط والمس حيث قال : إن الهواء إذا تعفن تعفناً مخصوصاً مستعداً للخلط والتكوين تنفرز منه وتنحاز أجزاء سمية باقية على هوائيتها أو منقلبة بأجزاء نارية محرقة، فيتعلق بها روح خبيثة تناسبها في الشرارة ، وذلك نوع من الجن فإنها على ما عرف في الكلام أجسام حية لا ترى إما الغالب عليها

o حديث: " كفوا صبيانكم أول العشاء فإنه وقت انتشار الشياطين " (١)

o حديث: " إياك الذنوب التي لا تغفر، الغلول فمن غل شيئاً أتى به يوم القيامة، وأكل الربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط ثم قرأ الآية" (٢)

o عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن امرأة جاءت بابن لها إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن ابني به جنون وإنه يأخذه عند أغدائنا وعشائنا فيخبث علينا. فمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره ودعا فثعّ ثعة وخرج من صدره مثل الجرو الأسود " (٣)

o عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: " خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فركبنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بيننا كأنما على رؤوسنا الطير تظلنا، فعرضت له امرأة معها صبي لها فقالت: يا رسول الله! إن ابني هذا يأخذه الشيطان كل يوم ثلاث مرار، فتناول الصبي فجعله بينه وبين مقدم الرحل ثم قال: اخسأ عدو الله أنا رسول الله ثلاثاً!

الهوائية أو النارية ولها أنواع عقلاء وغير عقلاء تتوالد وتتكون فإذا نزل واحد منها طبعاً، أو إرادة على شخص أو نفذ في منافذه، أو ضرب وطعن نفسه به يحصل فيه بحسب ما في ذلك الشر من القوة السمية وما في الشخص من الاستعداد للتأثر منه كما هو مقتضى الأسباب العادية في المسببات ألم شديد مهلك غالباً مظهر للدماميل والبثرات في الأكثر بسبب إفساده للمزاج المستعد. وبهذا يحصل الجمع بين الأقوال في هذا الباب. وهو تحقيق حسن لم نجده لغيره كما لم نجد ما حققناه في شأن المس لأحد سوانا فليحفظ.

(١)تفسير التيسير لأطفيش١/١٦٧/١٦٨ وهميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩، تفسير الألوسي٣/٤٩-٥٠. الحديث رواه البخاري في صحيحه حديث رقم ٣٢٨٠

(٢) تفسير الألوسي٣/٤٩-٥٠، لدر المنثور (٢/ ١٠٢) رواه الطبراني وفيه الحسين بن عبد الأول وهو ضعيف، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة : حسن

(٣)فثعّ ثعة بمثلثة ومهملة أي قاء. رواه الدارمي في أوائل مسنده بسند حسن، ورواه أحمد، وقال أحمد شاكر إسناده ضعيف وكذلك قال الألباني في تخريج مشكاة المصابيح. انظر نظم الدرر للبقاعي٤/١٢٣

ثم دفعه إليها ". قال جابر: " فلما قضينا سفرنا مررنا بذلك المكان فعرضت لنا المرأة ومعها صبيها ومعها كبشان تسوقهما فقالت: يا رسول الله اقبل مني هديتي، فوالذي بعثك بالحق ما عاد إليه بعد ذلك فقال: خذوا منها واحداً وردوا عليها الآخر ". [1]

- حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: (اللهم إني أعوذ بك من الجنون والجذام والبرص وسيئ الأسقام). [2]
- حديث: " اللهم إني أعوذ بك من التردي والهدم والغرق والحريق، وأعوذ بك أن يتخبطني الشيطان عند الموت، وأعوذ بك أن أموت في سبيلك مدبرًا، وأعوذ بك أن أموت لديغًا " [3] [4]
- وروي في حديث الإسراء: (فانطلق بي جبريل فمررت برجال كثير كل رجل منهم بطنه مثل البيت الضخم متصدين على سابلة آل فرعون وآل فرعون يعرضون على النار بكرة وعشيا فيقبلون مثل الإبل المهيومة [5] يتخبطون الحجارة والشجر لا يسمعون ولا يعقلون فإذا أحس بهم أصحاب تلك البطون

---

(١)، وأخرجه الطبراني من وجه آخر وبين أن السفر غزوة ذات الرقاع وأن ذلك في حرة واقم. وانظر نظم الدرر للبقاعي ٤/ ١٢٣، قال البقاعي بعد ذلك وروى البغوي في شرح السنة عن يعلى بن مرة رضي الله تعالى عنه. والحديث أخرجه الدارمي وعبد بن حميد بسند صحيح حسن قال عنه ابن حجر في المطالب العالية ٤ /١٩١ : فيه إسماعيل بن عبد الملك سيء الحفظ ، وكذلك في إتحاف الخيرة المهرة٧/ ٩٩

(٢)الجامع لأحكام القرآن للقرطبي٤/ ٣٩٣ . رواه النسائي وقال الألباني في صحيح النسائي حديث رقم ١٢٨١ : حديث صحيح

(٣)رواه النسائي: الاستعاذة – الاستعاذة من التردي والهدم (٥٤٣٦) ورواه أبو داود: الصلاة – الاستعاذة (١٣٢٨)، وأحمد: مسند المكيين (١٤٩٧٥). وقال الألباني حديث صحيح كما في صحيح النسائي حديث ٥٥٤٨ وصحيح أبي داود ١٥٥٢

(٤)زهرة التفاسير لأبي زهرة١/ ٨٩ ، و فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان٢/ ١٣٨

(٥)المهيوم: المصاب بداء الهيام، وهو داء يصيب الإبل من ماء تشربه مستنقعا فتهيم في الأرض لا ترعى. وقيل: هو داء يصيبها فتعطش فلا تروى: وقيل: داء من شدة العطش.

قاموا فتميل بهم بطونهم فيصرعون ثم يقوم أحدهم فيميل به بطنه فيصرع فلا يستطيعون براحا حتى يغشاهم آل فرعون فيطؤونهم مقبلين ومدبرين فذلك عذابهم في البرزخ بين الدنيا والآخرة وآل فرعون يقولون: اللهم لا تقم الساعة أبدا، فإن الله تعالى يقول: " ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " – قلت – يا جبريل من هؤلاء ؟ قال: (هؤلاء الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس). [1] [2]

- حديث " لما أسري بي إلى السماء رأيت رجالاً بطونهم كالبيوت فيها الحيات ترى من خارج بطونهم فقلت من هؤلاء يا جبرائيل قال هؤلاء أكلة الربا " [3]
- حديث المفقود الذي اختطفته الشياطين وردته في زمنه عليه الصلاة والسلام أنه حدث من شأنه معهم قال: " فجاءني طائر كأنه جمل قبعثري فاحتملني على خافية من خوافيه " إلى غير ذلك من الآثار. [4].
- حديث: " يأتي آكل الربا يوم القيامة مختبلا يجر شقيه ثم قرأ لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس" [5]

---

(١) رواه الأصبهاني من طريق أبي هارون العبدي، وهو واه. انظر: الترغيب والترهيب للمنذري: ٣ / ٩. ورواه البزار في مسنده عن زيد بن أخرم ثم قال :لا نعلم له إسنادا غير هذا . انظر تفسير ابن كثير٢/٤٨٣

(٢)الجامع لأحكام القرآن للقرطبي٤/٣٩٠–٣٩٣ ، تفسير البغوي١/٣٤٠–٣٤١ ، لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن١/٢٠٨ ، الجواهر الحسان للثعالبي١/٥٣٤، تفسير البحر المديد١/٢٧٤ ، تفسير البحر المحيط٢/٣٤٥–٣٤٨ ، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة الجنابذي١/٢٣٦ ، تفسير الهواري١/١٣٥ ، تفسير القرآن للقمي٢/٦٢ ، تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين١/٢٦٣ ، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي ٢/١١٤–١١٥

(٣)تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن الطبرسي ٢/١١٤– ١١٥، الجواهر الحسان للثعالبي١/٥٣٤ ، تفسير البحر المديد لابن عجيبة ١ /٢٣٥. رواه المنذري في الترغيب والترهيب ٣ /٦٩ ، قال الألباني حديث ضعيف .ضعيف الترغيب حديث رقم ١١٦٣ وكذلك في مشكاة المصابيح رقم ٢٧٥٧

(٤) تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠، وقال عقب ذلك : "وفي لقط المرجان في أحكام الجان كثير منها " . والحديث أورده ابن الأثير في نهاية غريب الحديث

(٥)أخرجه الأصبهاني في ترغيبه عن أنس انظر الدر المنثور ٣ /٣٦١–٣٦٤ قال الألباني موضوع . ضعيف الترغيب ١١٦٦ والسلسلة الصحيحة ٧ /٩٢١

o وورد أنه صلى الله عليه وسلم أخرج الصارع من الجن من جوف المصروع في صورة كلب.[1] [2]

- ليس في العقل ما يمنعه، بل العقل يجيزه [3]

- لعل الله تعالى جعل ذلك علامة له يعرف بها يوم الجمع الأعظم عقوبة له كما جعل لبعض المطيعين أمارة تليق به يعرف بها كرامة له، ويشهد لذلك أن هذه الأمة يبعثون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء وإلى هذا ذهب ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة واختاره الزجاج [4]

- أن الشياطين لو كانوا مجردين فلا استبعاد في كونهم متصرفين في باطن الإنسان وإن كانوا أجساماً لطيفة، فكذلك لا يبعد نفوذهم في باطن الآدمي. [5]

- إن البحوث الروحية التي يجريها العلماء الآن في أوربا أثبتت أن الشياطين من الجن تخبط نفس الإنسان أو تمسها فيكون الجنون. وأن تلك العبارات التي كانت تجري على ألسنة العرب حقائق ثابتة الآن. [6].

- مشاهد محسوس الذي يكاد يعد منكره مكابراً منكراً للمشاهدات. [7] قال ابن عثيمين: ﴿من المس﴾ أي بالمس بالجنون؛ وهذا أمر مشاهد: أن الشيطان يصرع بني آدم ؛ وربما يقتله... ولا عبرة بقول من أنكر ذلك من المعتزلة، وغيرهم ؛ وقد جاءت السنة بإثبات ذلك ؛ والواقع شاهد به ؛ وقد قسم ابن القيم – رحمه الله –

---

(١) نظم الدرر للبقاعي٤ /١٠٠–١٢٣

(٢)وهذه الأحاديث لا تصح ، بل ضعيفة، كما ذكر المحققون من أهل الحديث في كتبهم .

٢.(٣) النكت والعيون للماوردي١/٣٤٨ ، البحر المحيط لأبي حيان٢/٣٤٥–٣٤٨ ، تفسير الألوسي٣/٤٩– ٥٠ ، تفسير ابن عبد السلام ص٣٥٠ ، تفسير التبيان الجامع لعلوم القرآن للطوسي ٢/٣٥٩–٣٦٠.

(٤) تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠

(٥) غرائب القرآن ورغائب الفرقان للقمي النيسابوري٢/٦٢

(٦)زهرة التفاسير لأبي زهرة١/٨٩

(٧) تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠

في زاد المعاد الصرع إلى قسمين: صرع بتشنج الأعصاب ؛ وهذا يدركه الأطباء، ويقرونه، ويعالجونه بما عندهم من الأدوية، والثاني: صرع من الشيطان ؛ وذلك لا علم للأطباء به ؛ ولا يعالج إلا بالأدوية الشرعية كقراءة القرآن، والأدعية النبوية الواردة في ذلك. [١]

وممن انتصر لهذا القول وأورد الأدلة عليه الإمام البقاعي رحمه الله في تفسيره فأورد أدلة من القرآن ومن السنة ومن الحس والمشاهدة وكذلك من الأناجيل. وقد نقل ذلك وزاد عليه الشيخ القاسمي في تفسيره فقال القاسمي:

قال البقاعي: "وقد ورد في كثير من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: " إن الشيطان يجري من الْإِنْسَاْن مجرى الدم ". وورد أنه صلى الله عليه وسلم أخرج الصارع من الجن من جوف المصروع في صورة كلب. ونحو ذلك. وفي كتب الله سبحانه وتعالى المتقدمة ما لا يحصى من مثل ذلك.

وأما مشاهدة المصروع، يخبر المغيبات وهو مصروع غائب الحس، وربما كان ملقى في النار وهو لا يحترق، وربما ارتفع في الهواء من غير رافع فكثير جداً. لا يحصى مشاهدوه. إلى غير ذلك من الأمور الموجب للقطع أن ذلك من الجن أو الشياطين.

وها أنا أذكر لك في ذلك من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ما فيه مقنع لمن تدبره والله الموفق. – ذكر الأحاديث – [٢] ثم ساق البقاعي ما جاء في الإنجيل [٣]. وقال: وذلك كثير جداً. يعني ما وقع للمسيح عليه السلام من إخراج الشياطين والأرواح الخبيثة من المبتلين بذلك. وبعد أن ساق ذلك قال: وإنما كتبت هذا مع كون ما نقل عن

---

(١) تفسير ابن عثيمين ٣ / ٣٧٤

(٢) ذكر حديث المرأة التي جاءت بابنها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايات مختلفة ، وسبق ذكره .

(٣) وقد ذكر نصوصا كثيرة تزيد على خمسة وعشرين نصا من إنجيل متى ولوقا ومرقس،انظر نظم الدرر للبقاعي٤ /١٠٠–١٢٣

نبينا صلى الله عليه وسلم كافياً، لأنه لا يدفع أن يكون فيه إيناس له ومصادقة تزيد في الإيمان." [1]

كما نقل القاسمي في محاسن التأويل كلام ابن القيم رحمه الله في هذه المسألة حيث قال القاسمي:

وقد أجاد بيان تسلط الأرواح الخبيثة الإمام شمس الدين ابن القيم في " زاد المعاد " وذكر علاج دفعها فقال عليه الرحمة: فصل: في هديه صلى الله عليه وسلم في علاج الصرع:

أخرجا في الصحيحين من حديث عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة ؟ قلت: بلى، قال: هذه المرأة السوداء. أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إني أصرع. وإني أتكشف. فادع الله لي. فقال: " إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله لك أن يعافيك ". فقالت: أصبر. قالت: إني أتكشف فادع الله أن لا أتكشف. فدعا لها. [2]

قلت: الصرع صرعان:

صرع من الأرواح الخبيثة الأرضية. وصرع من الأخلاط الردية.

والثاني هو الذي يتكلم فيه الأطباء، في سببه وعلاجه.

وأما صرع الأرواح، فأئمتهم وعقلاؤهم يعترفون به ولا يدفعونه. ويعترفون بأنه علاجه بمقابلة الأرواح الشريفة الخيرة العلوية لتلك الأرواح الشريرة الخبيثة. فتدافع آثارها وتعارض أفعالها وتبطلها.

---

(١) نظم الدرر للبقاعي ٤ /١٢٣ وانظر محاسن التأويل للقاسمي٢/٧٠٠–٧٠٦ و التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة١/٢٣٤

(٢) الحديث رواه البخاري حديث رقم ٥٦٥٢،ورواه مسلم حديث رقم ٢٥٧٦

وقد نص على ذلك بقراط في بعض كتبه. فذكر بعض علاج الصرع وقال: هذا إنما ينفع من الصرع الذي سببه الأخلاط والمادة. أما الصرع الذي يكون من الأرواح فلا ينفع فيه هذا العلاج.

وأما جهلة الأطباء وسقطهم وسفلتهم ومن يعتقد بالزندقة فضيلة، فأولئك ينكرون صرع الأرواح ولا يقرون بأنها تؤثر في بدن المصروع.

وليس معهم إلا الجهل.

وإلا فليس في الصناعة الطبية ما يدفع ذلك.

والحس والوجود شاهدٌ به.

وإحالتهم ذلك على غلبة بعض الأخلاط هو صادق في بعض أقسامه لا في كلها.

وقدماء الأطباء كانوا يسمون هذا الصرع: المرض الإلهي. وقالوا: إنه من الأرواح.

وأما جالينوس وغيره. فتأولوا عليهم هذه التسمية وقالوا: إنما سموها بالمرض الإلهي لكون هذه العلة تحدث في الرأس فتضر بالجزء الإلهي الطاهر الذي مسكنه الدماغ.

وهذا التأويل نشأ لهم من جهلهم بهذه الأرواح وأحكامها وتأثيراتها.

وجاءت زنادقة الأطباء فلم يثبتوا إلا صرع الأخلاط وحده.

ومن له عقل ومعرفة بهذه الأرواح وتأثيراتها يضحك من جهل هؤلاء الأطباء وضعف عقولهم.

وعلاج هذا النوع يكون بأمرين:

أمر من جهة المصروع، وأمر من جهة المعالج.

فالذي من جهة المصروع يكون بقوة نفسه وصدق توجهه إلى فاطر هذه الأرواح وباريها، والتعوذ الصحيح الذي قد تواطأ عليه القلب واللسان.

فإن هذا نوع محاربة، والمحارب لا يتم له الانتصاف من عدوه بالسلاح إلا بأمرين: أن يكون السلاح صحيحاً في نفسه جيداً، وأن يكون الساعد قوياً. فمتى تخلف أحدهما لم

يغن السلاح كثير طائل، فكيف إذا عدم الأمران جميعاً، بكون القلب خراباً من التوحيد والتوكل والتقوى والتوجه، ولا سلاح له.

والثاني: من جهة المعالج بأن يكونوا فيه هذان الأمران أيضاً.

حتى إن من المعالجين من يكتفي بقوله: اخرج منه. أو بقول: بسم الله، أو بقول: لا حول ولا قوة إلا بالله. والنبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: " اخرج عدو الله ! أنا رسول الله ".

وشاهدت شيخنا يعني الإمام ابن تيمية رضي الله عنه يرسل إلى المصروع من يخاطب الروح التي فيه ويقول: قال لك الشيخ اخرجي. فإن هذا لا يحل لك. فيفيق المصروع. وربما خاطبها بنفسه. وربما كانت الروح ماردة، فيخرجها بالضرب فيفيق المصروع. ولا يحس بألم.

وقد شاهدنا نحن وغيرنا منه ذلك مراراً. وكان كثيراً ما يقرأ في أذن المصروع: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾.

وحدثني أنه قرأها مرة في أذن المصروع، فقالت الروح: نعم. ومد بها صوته. قال: فأخذت له عصا وضربته بها في عروق عنقه حتى مجلت يداي من الضرب. ولم يشكّ الحاضرون بأنه يموت لذلك الضرب. ففي أثناء الضرب قالت: أنا أحبّه. فقلت لها: هو لا يحبك. قالت: أنا أريد أن أحج به. فقلت لها: هو لا يريد أن يحج معك. فقالت: أنا أدعه كرامة لك. قال قلت: لا. ولكن طاعة لله ولرسوله. قالت: فأنا أخرج منه. قال: فقعد المصروع يلتفت يميناً وشمالاً. وقال: ما جاء بي إلى حضرة الشيخ ؟ قالوا له: وهذا الضرب كله ؟ فقال: وعلى أي: شيء يضربني الشيخ ولم أذنب ؟ ولم يشعر بأنه وقع ضربٌ البتة.

وكان يعالج بآية الكرسي. وكان يأمر بكثرة قراءة المصروع ومن يعالجه بها. وبقراءة المعوذتين.

وبالجملة، فهذا النوع من الصرع، وعلاجه لا ينكره إلا قليل الحظ من العلم والعقل والمعرفة. وأكثر تسلط الأرواح الخبيثة على أهله يكون من جهة قلة دينهم وخراب

قلوبهم وألسنتهم، من حقائق الذكر والتعاويذ والتحصنات النبوية والإيمانية. فتلقى الروح الخبيثة الرجل أعزل لا سلاح معه. وربما كان عرياناً فيؤثر فيه هذا.... ثم قال:

وأما صرع الأخلاط فهو علة تمنع الأعضاء النفسية عن الأفعال والحركة والانتصاب منعاً غير تام.

وسببه: خلط غليظ لزج يسد منافذ بطون الدماغ، سدة غير تامة. فيمتنع نفوذ الحس والحركة فيه وفي الأعضاء نفوذاً ما، من غير انقطاع بالكلية. وقد يكون لأسباب أخر: كريح غليظ يحتبس في منافذ الروح. أو بخار رديء يرتفع إليه من بعض الأعضاء. أو كيفية لاذعة فينقبض الدماغ لدفع المؤذي فيتبعه تشنج في جميع الأعضاء. ولا يمكن أن يبقى الْإِنْسَانْ معه منتصباً بل يسقط ويظهر في فيه الزبد غالباً.

وهذه العلة تعد من جملة الأمراض الحادة باعتبار وقت وجود المؤلم خاصة.

وقد تعد من جملة الأمراض المزمنة باعتبار طول مكثها وعسر برئها لا سيما إن جاوز في السن خمساً وعشرين سنة. وهذه العلة في دماغه وخاصة في جوهره. فإن صرع هؤلاء يكون لازماً، قال بقراط: إن الصرع يبقى في هؤلاء حتى يموتوا.

إذا عرف هذا، فهذه المرأة التي جاء الحديث أنها كانت تصرع وتنكشف، يجوز أن يكون صرعها من هذا النوع. فوعدها النبي صلى الله عليه وسلم الجنة بصبرها على هذا المرض، ودعا لها أن لا تنكشف. وخيّرها بين الصبر والجنة، وبين الدعاء لها بالشفاء من غير ضمان. فاختارت الصبر والجنة.

وفي ذلك دليل على جواز ترك المعالجة والتداوي. وإن علاج الأرواح بالدعوات والتوجه إلى الله يفعل ما لا يناله علاج الأطباء. وإن تأثيره وفعله وتأثير الطبيعة عنه وانفعالها أعظم من تأثير الأدوية البدنية وانفعال الطبيعة عنها. وقد جربنا هذا مراراً نحن وغيرنا. وعقلاء الأطباء معترفون بأن في فعل القوى النفسية وانفعالاتها في شفاء الأمراض عجائب. وما على الصناعة الطبية أضر من زنادقة القوم وسفلتهم وجهالهم.

والظاهر: أن صرع هذه المرأة كان من هذا النوع. ويجوز أن يكون من جهة الأرواح. ويكون رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خيَّرها بين الصبر على ذلك مع الجنة، وبين الدعاء [1]

مناقشة أدلة المثبتين للتلبس:

وقد أورد بعض المفسرين إجابات ومناقشة المنكرين للتلبس على أدلة المثبتين له. ومن ذلك:

- الحديث الذي يروي " أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم "

لا حجة فيه هذا لأن المعهود في كلام العرب أن يقال جريت من فلان مجرى الدم، وإذا جن عليه جنونه واتصل هواه بهواه واثقا في المودة كما الشاعر:

وقد كنت أجرى في حشاهن مرة *** كجري معين الماء في قصب الآس.

فإنما أراد لصوق هواه بقلوبهن ومداخلته لأهوائهن

- ما روي أن الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات.

والجواب عنه: أنه تعالى كلفهم في زمن سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام.

- قول الله تعالى ﴿ الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾ صريح في أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه.

- أخبر الله عز وجل ذلك إنما هو على سبيل المماسة. فالشيطان يمسه بوسوسته المؤذية التي يحدث عندها الصرع، وهو كقول أيوب عليه السلام ﴿ أنى مسني الشيطان بنصب وعذاب﴾ وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع، وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند

---

(1)محاسن التأويل للقاسمي٢/٧٠٠-٧٠٦ وانظر زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم٤/٦٦-٧٠

تلك الوسوسة، كما يصرع الجبان من الموضع الخالي، ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين، وأهل الحزم والعقل وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ.

– قد يجعل الله عز وجل آله للشياطين تستثير بها الطبيعة استثارة ما فيتولد بها الصراع ويجلب بها الوسوسة كالذي تشاهده من استثارة الطبائع واهتياجها بالكلمة المسموعة وبالحالة يشرف عليها الإنسان فتحليه عن رضى إلى غضب، وعن تورع إلى ملام، وعن انبساط إلى انقباض، وما أشبه ذلك.

– أن هذا وارد على ما يزعمه العرب ويعتقدونه من أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع وأن الجني يمسه فيختلط عقله أيضا أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن، فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا، وأيضا من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شيء أن يضيفوه إلى الشيطان، كما في قوله تعالى: ﴿ طلعها كأنه رءوس الشياطين ﴾[1]

– أن ما أورده المثبتون أحاديث نبوية منها ما ورد في الصحاح ولكنا لم يلمح منها ما في الجملة من مدى ومعنى. مثل حديث رواه الشيخان عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّهُ حين يولد فيستهلّ صارخا من مسّ الشيطان إيّاه إلا مريم وابنها واقرأوا إن شئتم ﴿ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾. وحديث رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كلّ بني آدم يطعن الشيطان في جنبيه بأصبعه حين يولد غير عيسى ابن مريم ذهب يطعنه فطعن في الحجاب". ولقد قلنا إننا لم نلمح في الأحاديث أنها متساوقة مع

---

(١) تفسير الرازي٧/ ٩٥–٩٧، تفسير الألوسي٣/ ٤٩–٥٠، التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة ١/ ٢٣٤. انظر تفسير البيضاوي١/ ٢٣٠: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ضمن حاشية محي الدين الشيخ زاد على تفسير البيضاوي٢/ ٦٦٨–٦٧٠، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الحكيم لأبي السعود١/ ٤١١–٤١٢

مدى الجملة ؛ حيث نرى أن الجملة عنت الصرعة التي يرتمي بها المصاب على الأرض وتجعله يتخبط، والمتداول بين الناس أن هذا من مسّ الشيطان. [١]

– بعض أحاديث نبوية [٢] لم ترد في الكتب الصحيحة فيتوقف فيها [٣]

– أن الأناجيل [٤] " لا يصح سوقها بسبيل إثبات ذلك " فالأناجيل المتداولة تورد روايات فيها غثّ وسمين وحقيقة وخيال وذكريات." [٥]

مناقشة أدلة المنكرين للتلبس:

وقد ناقش القائلون بأن الشيطان يتلبس بالإنسان ويصرعه مخالفيهم المانعين ذلك بما يلي:

– أن إمكان ذلك مما نطقت به الآثار، ومن تتبع الأخبار النبوية وجد الكثير منها قاطعاً بجواز وقوع ذلك من الشيطان، بل وقوعه بالفعل، وخبر "الطاعون من وخز أعدائكم الجن" صريح في ذلك. [٦]

– أن حمل المراد بالآية على حال المرابي في الدنيا. لا يخفى أنه مصادمة لما عليه سلف الأمة، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير داع سوى الاستبعاد الذي لا يعتبر في مثل هذه المقامات. [٧]

– أنه وردت أحاديث تفيد أن الشيطان يمس الإنسان، ويكون لمسِّه أثر في فكره وعقله، فهل نترك ظواهر هذه الأحاديث. [٨]

---

(١)التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة ٢٣٤/١

(٢) التي ذكرها البقاعي ٤/١٠٠–١٢٣

(٣)التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة٢٣٤/١

(٤)حيث ذكر البقاعي كما سيأتي جملة من نصوص نقلها من الأناجيل تدل على المس .

(٥)التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة٢٣٤/١

(٦)تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠

(٧)تفسير الألوسي ٣/٤٩–٥٠

(٨)زهرة التفاسير لأبي زهرة٨٩/١

- لا يسوغ لنا أن نؤول القرآن الكريم بغير ظاهره، لإنكار لا دليل عليه.[1]

- أن اعتقاد السلف وأهل السنة أن ما دلت عليه أمور حقيقية واقعة كما أخبر الشرع عنها، والتزام تأويلها كلها يستلزم خبطاً طويلاً لا يميل إليه إلا المعتزلة ومن حذا حذوهم، وبذلك ونحوه خرجوا عن قواعد الشرع القويم.[2]

- أن هذا لا ينافي ما ذكره الأطباء من أن ذلك من غلبة مرة السوداء لأن ما ذكروه سبب قريب، وما تشير إليه الآية سبب بعيد وليس بمطرد أيضاً بل ولا منعكس، فقد يحصل مس ولا يحصل جنون كما إذا كان المزاج قوياً، وقد يحصل جنون ولم يحصل مس كما إذا فسد المزاج من دون عروض أجنبي، والجنون الحاصل بالمس قد يقع أحياناً، وله عند أهل الحاذقين أمارات يعرفونه بها. وقد يدخل في بعض الأجساد على بعض الكيفيات ريح متعفن تعلقت به روح خبيثة تناسبه فيحدث الجنون أيضاً على أتم وجه وربما استولى ذلك البخار على الحواس وعطلها، واستقلت تلك الروح الخبيثة بالتصرف فتتكلم وتبطش وتسعى بآلات ذلك الشخص الذي قامت به من غير شعور للشخص بشيء من ذلك أصلاً، وهذا كالمشاهد المحسوس الذي يكاد يعد منكره مكابراً منكراً للمشاهدات.[3]

- أما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّن سلطان ﴾على أن الصرع والجنون من الشيطان باطل، لأنه لا يقدر على ذلك. قال الألوسي: وقال المعتزلة والقفال من الشافعية: إن كون الصرع والجنون من الشيطان باطل لأنه لا يقدر على ذلك كما قال تعالى حكاية عنه: ﴿ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّن سلطان ﴾ الآية. و﴿مَا﴾ هنا وارد على ما يزعمه العرب ويعتقدونه من أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع وأن الجني يمسه

---

(١)زهرة التفاسير١/٨٩

(٢)تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠ ، وانظر تيسير التفسير لأطفيش١/١٦٧–١٦٨ ، الدخيل في التفسير جامعة المدينة١/٤٢٦

(٣)تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠

فيختلط عقله وليس لذلك حقيقة وليس بشيء. قال: بل هو من تخبط الشيطان بقائله ومن زعماته المردودة بقواطع الشرع.... أن الآية التي ذكروها في معرض الاستدلال على مدعاهم لا تدل عليه إذ السلطان المنفي فيها إنما هو القهر والإلجاء إلى متابعته لا التعرض للإيذاء والتصدي لما يحصل بسببه الهلاك.[١] ومعنى قوله:﴿ وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم ﴾ أنى لا أملك قهركم على الكفر، وهذا لا ينافى المس أو الصرع نادرا على طبع الفساد، أو على الانتقام منه، إذا ضر جنيا بأن لم يذكر الله، لا قهراً على الكفر.[٢]

- لا يلزم من الصرع أن يفعل مثل معجزة، وكيف يفعل ذلك ولمن يدعى النبوة، وهو لا يرى، وكيف يدعيها لأحد وهو لا يتواطأ معه[٣]

- قال القرطبي: وَأَحَالُوا – أي المنكرين مس الجن للأنس – رُوحَيْنِ فِي جَسَدٍ، وَالْعَقْلُ لَا يُحِيلُ سُلُوكَهُمْ فِي الْإِنْسِ إِذَا كَانَتْ أَجْسَامُهُمْ رَقِيقَةً بَسِيطَةً عَلَى مَا يَقُولُهُ بَعْضُ النَّاسِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ، وَلَوْ كَانُوا كِثَافًا لَصَحَّ ذَلِكَ أَيْضًا مِنْهُمْ، كَمَا يَصِحُّ دُخُولُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ فِي الْفَرَاغِ مِنَ الْجِسْمِ، وَكَذَلِكَ الدِّيدَانُ قَدْ تَكُونُ فِي بَنِي آدَمَ وهي أحياء.[٤]

وقد رد على الزمخشري – في أن هذا وارد على ما يزعمه العرب ويعتقدونه – عدد من المفسرين وخلاصة ذلك كما يلي:

- أن الزمخشري بكلامه عن الآية خرج الآية الكريمة على غير المعنى الذي يفيد.[٥]

---

(١) تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠ ثم ذكر جملة من الأدلة التي سبق ذكرها، وانظر تيسير التفسير١/١٦٧–١٦٨ وهميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩

(٢) تفسير الألوسي٣/٤٩–٥٠

(٣)وانظر تيسير التفسير١/١٦٧–١٦٨وهميان الزاد لأطفيش٢/٤٩٩

(٤) انظر تفسير القرطبي عند آية ١٠٢ من سورة البقرة

(٥)زهرة التفاسير لأبي زهرة١/٨٩

- وقولهم: أن ﴿ مَا ﴾ هنا وارد على ما يزعمه العرب ويعتقدونه من أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع وأن الجني يمسه فيختلط عقله. وليس لذلك حقيقة وليس بشيء. فالجواب أن: هذا هو من تخبط الشيطان بقائله ومن زعماته المردودة بقواطع الشرع وأدلته وفي لقط المرجان في أحكام الجان كثير منها. وذكروا الأدلة التي سبق ذكرها عند ذكر قولهم [١].

- قال القاسمي بعد أن نقل قول الزمخشري والبيضاوي الذي تابعه في ذلك قال[٢]: قال الناصر [٣] في " الانتصار [٤] ": "معنى قول الكشاف من زعمات العرب أي: كذباتهم وزخارفهم التي لا حقيقة لها. وهذا القول على الحقيقة من تخبط الشيطان بالقدرية، من زعماتهم المردودة بقواطع الشرع – ثم ساق ما ورد في ذلك من الأحاديث والآثار [٥]. وقال بعده: واعتقاد السلف وأهل السنة أن هذه أمور على حقائقها واقعة كما أخبر الشرع عنها. وإنما القدرية خصماء العلانية. فلا جرم أنهم ينكرون كثيراً مما يزعمونه مخالفاً لقواعدهم. من ذلك: السحر، وخبطة الشيطان، ومعظم أحوال الجن. وإن اعترفوا بشيء من ذلك فعلى غير الوجه الذي يعترف به أهل السنة، وينبئ عنه ظاهر الشرع، في خبط طويل لهم، قاتلهم اللّه أنى يؤفكون." [٦]

---

(١) انظر أدلة أصحاب القول الأول ص ٣٨

(٢) انظر محاسن التأويل للقاسمي٢/٧٠٠–٧٠٦

(٣)أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي، أبو العباس، ناصر الدين ابن المنير الجذامي الجروي الإسكندراني؛ ولد سنة عشرين وستمائة؛ وتوفي سنة ثلاث وثمانين وستمائة ومن تصانيفه تفسير القرآن والانتصاف من الكشاف.

(٤) لعل الصواب الانتصاف على الكشاف

(٥) ذكر الأحاديث التي سبق ذكرها في أدلة أصحاب القول الأول ،وهي حديث ما من مولود، وحديث التقطوا صبيانكم، وحديث المفقود.

(٦)حاشية الكشاف للزمخشرى للعلامة أحمد بن محمد المعروف بابن المنير ٢٣٠/١

- قال الطبطبائي في مناقشته للزمخشري ومن تابعه: "وما ذكره بعض المفسرين أن هذا التشبيه من قبيل المجاراة مع عامة الناس في بعض اعتقاداتهم الفاسدة حيث كان اعتقادهم بتصرف الجن في المجانين، ولا ضير في ذلك لأنه مجرد تشبيه خال عن الحكم حتى يكون خطأ غير مطابق للواقع.فحقيقة معنى الآية أن هؤلاء الآكلين للربا حالهم حال المجنون الذي يتخبطه الشيطان من المس، وأما كون الجنون مستنداً إلى مس الشيطان فأمر غير ممكن لأن الله سبحانه أعدل من أن يسلط الشيطان على عقل عبده أو على عبده المؤمن.

ففيه: أنه تعالى أجل من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول بأي نحو كان من الاستناد إلاَّ مع بيان بطلانه ورده على قائله، وقد قال تعالى: في وصف كلامه: كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقال تعالى:﴿ إنه لقول فصل وما هو بالهزل ﴾.

وأما أن استناد الجنون إلى تصرف الشيطان بإذهاب العقل ينافي عدله تعالى. ففيه أن الإشكال بعينه مقلوب عليهم في إسنادهم ذهاب العقل إلى الأسباب الطبيعية، فإنها أيضاً مستنده بالآخرة إلى الله تعالى مع إذهابها العقل.

على أنه في الحقيقة ليس في ذهاب العقل بإذهاب الله إيّاه إشكال. لأن التكليف يرتفع حينئذٍ بارتفاع الموضوع.

وإنما الإشكال في أن ينحرف الإدراك العقلي عن مجرى الحق وسنن الاستقامة مع بقاء موضوع العقل على حاله، كأن يشاهد الإنسان العاقل الحسن قبيحاً وبالعكس، أو يرى الحق باطلاً وبالعكس جزافاً بتصرف من الشيطان، فهذا هو الذي لا يجوز نسبته إليه تعالى.

وأما ذهاب القوة المميزة وفساد حكمها تبعاً لذهاب نفسها فلا محذور فيه سواء اُسند إلى الطبيعة أو إلى الشيطان.

على أن استناد الجنون إلى الشيطان ليس على نحو الاستقامة ومن غير واسطة بل الأسباب الطبيعية كاختلال الأعصاب والآفة الدماغية أسباب قريبة وراءها الشيطان.

كما أن أنواع الكرامات تستند إلى الملك مع تخلل الأسباب الطبيعية في البين، وقد ورد نظير ذلك فيما حكاه الله عن أيوب عليه السلام إذ قال:﴿ أني مسني الشيطان بنصب وعذاب ﴾.

وإذ قال:﴿ أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين ﴾. والضر هو المرض وله أسباب طبيعية ظاهرة في البدن، فنسب ما به من المرض المستند إلى أسبابه الطبيعية إلى الشيطان.

وهذا وما يشبهه، من الآراء المادية التي دبت في أذهان عدة من أهل البحث من حيث لم يشعروا بها حيث ان أصحاب المادة لما سمعوا الإلهيين يسندون الحوادث إلى الله سبحانه، أو يسندون بعضها إلى الروح أو الملك أو الشيطان اشتبه عليهم الأمر فحسبوا أن ذلك إبطال للعلل الطبيعية وإقامة لما وراء الطبيعة مقامها، ولم يفقهوا أن المراد به تعليل في طول تعليل لا في عرض تعليل. (١)

وممن ناقش المعتزلة في إنكارهم تلبس الشيطان بالإنسان ومسه الراغب الأصفهاني، وهو وأول من وقفت عليه من المفسرين في تفاسيرهم ممن ناقش المعتزلة في ذلك ورد عليهم وأبطل مذهبهم في الأوجه التالية:

- إن أول ما في قولهم هذا إبطالهم لنحو ما حكي عن أيوب: ﴿مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾، وعن موسى: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ولا يكذبهما تعالى فيما، وقال: ﴿للإنسان عدو﴾، وقال مخبرا عن الشيطان: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ واستثنى الله تعالى أولياءه بقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لك عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾، هذا مع غيره من الآيات الباهرة الظاهرة.

- وسلطانه يكون على الوجهين اللذين ذكرهما الله:

أحدهما بالوسوسة، وهو أن يلقي في روع الإنسان أن أمراً ما يصير داعيا له إلى فعل يريده ويختاره، وإياه قصد بقوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾.

(١)تفسير الميزان في تفسير القرآن الطبطبائي ٢/٢٢٣–٢٢٤

والثاني: بدخوله في خلال جسده، وإياه عنى بقوله: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ وقال عليه الصلاة والسلام: " الشيطان يجري من أبن أدم مجرى دمه ".

– وما قالوه من أن الشيطان لو قدر على خبط الإنسان لسرق ثيابه. فلجهلهم بأمر الشيطان وجهة عداوته للإنسان وخصائص فاعله إلا أننا نرى أنما الحيات والعقارب تعادينا ولا تسرق أمتعتنا.

– و...السحرة والشيطان لا يمكنها أن تفعل كل فعل كما ظنته المعتزلة، ولا أن تؤثر في كل واحد. وإنما تقدر على أفعال مخصوصة في أقوام ضعاف القلوب ومختلي العقول قليلي العبادة، وإذا أثرت تأثيراً ضعيفاً. ويقوى ذلك مما روي في قصة خالد بن الوليد أنه لما وجهه النبي صلى الله عليه وسلم لهدم العزى تصور أنه خيال كان يفزع منه غيره إذا أبصره ويدبر عنه، فأقدم خالد لقوة قلبه وشدة شكيمته في الدليل، فهدمه.

وإلى تخويف الشيطان الإنسان يرجع قوله مخبراً عن قوم هود: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ ولولا تلبيس الشيطان عليهم لما أقاموا على عبادة أجسام أموات وأشباح جماد، وقد وصف الله سبحانه ضعف سلطان الشيطان على المؤمن فقال: ﴿إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية...

– استبعاد المعتزلة تأثير الشيطان، إنما هو لخروجهم بتحديقهم عن حد العامة في التزام ما تلزمهم الشريعة الإقرار به، وقصورهم بسوء تصورهم وفساد طريقتهم عن إدراك حقائق ما وردت ما به الشريعة حسب ما أدركه الحكماء الذين وصفهم الله بقوله: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ فصاروا في كثير من ذلك كما قالوا: " لا مال أبقيت، ولا حرك أبقيت ". [1]

وقال السيوطي في حاشيته على تفسير البيضاوي مناقشا المعتزلة في دلالة حديث: " ما من مولود إلا يمسه الشيطان فيصرخ إلا ابن مريم عليه السلام، فطعن الشيطان فى الحجاب "، وفى رواية، إلا طعن الشيطان فى خاصرته، ومن ذلك يستهل صارخا إلا مريم

---

(١)تفسير الراغب الأصفهاني ١/٥٧٧–٥٨٠

وابنها، لقول أمها: إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

قال:

قوله: " ما من مولود ". الحديث. أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة.

قال الطيبي: قوله: إلا والشيطان يسمه، كقوله: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾.

في أن الواو داخلة بين الصفة والموصوف لتأكيد اللصوق فتفيد الحصر على التأكيد.

قوله: " ومعناه أن الشيطان يطمع " إلى آخره. تبع الزمخشري في تأويل الحديث، وأخرجه عن ظاهره. والزمخشري ماش في ذلك على منهج المعتزلة، فإنهم أنكروا الحديث، وقدحوا في صحته. قال الإمام: طعن القاضي عبد الجبار في هذا الخبر، وقال: إنه خبر واحد على خلاف الدليل. وذلك إن الشيطان إنما يدعوا إلى الشر من له تمييز.

ولأنه لو تمكن من هذا لجاز أن يهلك الصالحين.

وأيضا لما خص عيسى وأمه دون سائر الأنبياء.

ولأنه لو وجد النخس " لدام أثره ".

قال الإمام: وبمثل هذه الوجوه لا يجوز دفع الخبر الصحيح.

وقال صاحب الانتصاف: الحديث مدون في الصحيح فلا يعطله الميل إلى ترهات الفلاسفة.

وقال الطيبي: لا يبعد اختصاص عيسى وأمه بهذه الفضيلة من دون الأنبياء، ويمكنه الله من المس مع عصمتهم من الإغواء.

وقال الشيخ سعد الدين: طعن الزمخشري في صحة الحديث بمجرد أنه لم يوافق هواه، وإلا فأي امتناع في أن يمس الشيطان المولود حين يولد بحيث يصرخ كما يرى ويسمع وليست تلك المسة للإغواء ليدفع بأنه لا يتصور في حق المولود حين يولد.

قال: ثم أوله الزمخشري على تقدير الصحة بالمراد بالمس الطمع في إغوائه، واستثناء مريم وابنها لعصمتهما.

ولما لم يخص هذا المعنى بهما عم الاستثناء لكل من يكون على صفتهما.

وهذا إما تكذيب للحديث بعد تسليم صحته، وإما قول بتعليل الاستثناء والقياس عليه.

قال: وليت شعري من أين ثبت تحقق طمع الشيطان ورجاءه وصدقه في أن هذا المولود محل إغوائه: ليلزمنا إخراج كل من لا سبيل له إلى إغوائه، فلعله يطمع في إغواء من سوى مريم وأمها، ولا يتمكن منه.

قلت: والعجب من البيضاوي أشد فإنه تبع الزمخشري في تأويله، وقال: معناه أن الشيطان يطمع في إغواء كل مولود بحيث يتأثر منه إلا مريم وابنها، فإن الله عصمهما.

ووجه الأشدية أن الزمخشري ألحق بمريم وابنها سائر المعصومين، لأن الضرورة داعية على هذا التأويل إلى ذلك، والبيضاوي اقتصر على استثنائهما فأدى كلامه إلى أن كل من سواهما يتأثر في إغوائه، ومنهم بقية المعصومين، وهو باطل قطعا.

والصواب: أن الحديث على ظاهره. وفي بعض طرقه أنه ضرب بينه وبينهما حجاب، وأن الشيطان أراد أن يطعن بإصبعه فوقعت الطعنة في الحجاب، وفي بعض الطرق عن ابن عباس: "ما ولد مولود إلا وقد استهل غير المسيح" أخرجه ابن جرير.

نعم، قال الشيخ سعد الدين: قد يشكل على ظاهر الحديث أن إعادة أم مريم كانت بعد الوضع، فلا يصح حملها على الإعاذة من المس الذي يكون حين الولادة. قال والجواب أن المس ليس إلا بعد الانفصال وهو الوضع ومعه الإعاذة، غايته أنه عبر عنه بالمضارع لقصد الاستمرار بخلاف الوضع [١]

* * *

(١)نواهد الأبكار وشوارد الأفكار حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي ص٤٧٠

الخاتمة:

وفي نهاية هذا البحث وخاتمته فأحمد الله أولا على أن وفقني لهذا البحث ويسر لي إتمامه وأعانني على ذلك، فله الحمد في الأولى والأخرى.

ويمكن عرض خلاصة البحث وما انتهيت إليه فيه من مسائل – بعد الاجتهاد حصر وجمع ما ذكره أهل التفسير حول دلالة هذه الآية فيما يتعلق بمسألة تلبس الشيطان بالإنسان وصرعه، ودراسة وتأمل ذلك – بما يلي:

- **أن القيام الوارد في الآية لأهل التفسير فيه أربعة أقوال:**

الأول: أن القيام يكون يوم القيامة وتبين أنه حكي أكثر من عالم الإجماع عليه، وهو قول الجمهور، بل هو القول الوحيد عند المتقدمين، وهو مما لا يحيله العقل ولا يمنعه، وبعض الذين أنكروا مس الجن للإنسان يرون أن هذا التخبط يكون يوم القيامة، مع إنكارهم مس الجن للإنسان.

الثاني: أن القيام يكون من القبر، وهذا القول مع القول السابق هما في حكم قول واحد إذ أنهما متفقان على أن هذه الحال تكون في الآخرة، وليس في الدنيا، والرازي أول من حكى أن في المسألة قولين ولم يسبقه غيره حسب ما اطلعت عليه.

الثالث: أن القيام يكون في الدنيا: وابن عطية رحمه الله أول من قال باحتمال أن المراد بذلك هو في حال الدنيا. لكنه لما ذكر ذلك أورده بصيغة احتمال دلالة ذلك وعدم الجزم بذلك، وذكر أن هذا الاحتمال تضعفه قراءة ابن مسعود، وأن أقوال المفسرين تظاهرت بخلافه مما يضعف هذا التأويل، وذكر أن التأويل الأول (يوم القيامة)هو المجمع عليه. ومع ذلك من جاء بعد ابن عطية نسب القول إليه، وكثير منهم لا يذكر تضعيف ابن عطية لهذا القول وبيانه مخالفته لما تظاهرت عليه أقوال المفسرين.

وتبين لنا أن هذا القول – الثاني – مصادم لما روي من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولما عليه السلف. وأن جمهور المفسرين على خلافه إذ يرون أنه يكون في يوم

القيامة. وأن معظم من انتصر لهذا القول – أنه في الدنيا – هو من ينتصر بل يرى عدم مس الجن للإنسان حقيقة.

الرابع: أن القيام يكون في الدنيا ويوم القيامة. وهذا محاولة من بعض المفسرين للجمع بين ما تظاهرت به أقوال المفسرين من أن القيام يكون يوم القيامة وبين ما ذهب عليه بعض المفسرين من أن القيام في الدنيا. فقالوا: بأن معنى الآية يشمل حالهم في الدنيا وحالهم في الآخرة ولا تعارض بين الجمع بين الحاليين في الدارين. وهذا القول عبارة عن جزأين:الأول: هو يرجع للقول الثالث السابق ذكره أن المراد به في الدنيا. فيرد عليه ما ورد على ذلك القول. الثاني: يردع للقول الأول أن المراد به في يوم القيامة، لكن ليس بجنون حقيقي وإنما تشبيها ومجازا. وهذا يرد عليه ما ورد على القول بأن المراد به التشبيه والمجاز فهو في حقيقته لا يثبت المس الحقيقي وصرع الجن للإنسان.

- **وسبب التخبط في القيام:**

المفسرون فيه على قولين مع اتفاقهم على أن حال المرابي المذكورة في الآية المقصود بها في يوم القيامة.

فالقول الأول: أن المرابي يوم القيامة يقوم كقيام المصروع حال صرعه، فإنه يبعث مجنونا عقوبة له.

وهذا القول:حكى الإجماع عليه، ونص عدد من المفسرين على أنه قول جمهور المفسرين. وأول من ذكر أن في المسألة قولين هو الماوردي في تفسيره – حسب اطلاعي –. والزمخشري في الكشاف مع إنكاره لتلبس الجن بالأنس إلا أنه ذكر في تفسيره للآية ما قاله الجمهور، ولكنه حمل ذلك على أنه ورودا على ما يعتقده العرب في الجاهلية. أما المتأخرون الذين تابعوا الزمخشري في إنكاره فكثير منهم لم يذكر قول الجمهور، بل إنكارهم للمس أدى بهم إلى تفسير الآية على غير ظاهرها.

القول الثاني: أن المرابي يوم القيامة كلما أراد القيام سقط بسبب ثقل في بطونه. وأول من نسب إليه هذا القول – حسب اطلاعي – هو وهب ابن منبه كما حكاه عنه

الرازي. والرازي يفرق بين هذا القول وبين القول الأول أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا، وأن هذا القول غير القول الأول. بينما نجد مفسرين يحكون القولين بما يشعر أنه لا فرق بينهما، كالقرطبي حيث ذكر القولين بما يشعر أنه لا يرى فرقا بينهما لا كما فعل الرازي، مع أنه اقتبس ذلك من كلام الرازي. وكذلك البقاعي قرر في تفسيره المس وأنه حقيقة واستدل على ذلك بالأدلة من القرآن والسنة والمشاهدة والأناجيل وأطال في ذلك.

كما تبين لنا أن القول الأول يذكره المفسرون على أنه هو الأصل في المسألة وأنه هو المتبادر إلى الذهن. أما القول الثاني فإذا ذكر فيذكر بصيغة تشير إلى أنه أضعف من الأول كأن يذكر بأنه: قول بعضهم.. ويحتمل.. وقيل، ونحو ذلك. ومن ذكر القول الثاني لا يكتفي به بل يذكر القول الأول معه، بخلاف من يذكر القول الأول فقد يقتصر بذكره ويكتفى به ولا يشير إلى القول الثاني، فكأن القول الأول هو الأصل في المسألة أما الثاني فهو محدث من الأقوال. و معظم من رجح القول الثاني هو ممن لا يرى المس، ويرى أنه لا حقيقة له.

- **وتلبس الشيطان بالإنسان وقدرته على دخول بدنه:**

فالمسألة كما ذكر أهل التفسير الخلاف فيها بين أهل السنة وبين المعتزلة. وأن أهل السنة متفقون على إمكانيته وحصوله إلا من تأثر بقول المعتزلة من متأخري أهل السنة. وإلا فالمتقدمون منهم متفقون على ذلك. والقول بأن الشيطان يتخبط ويمس الإنسان هو من عقيدة السلف كما ذكره غير واحد من المفسرين.

وكثير من المفسرين الذين يذكرون الخلاف أو يشيرون إلى قول المنكرين، يبينون أنه قول المعتزلة أو قول بعضهم. ومن المفسرين من فرق بين المتقدمين من المعتزلة والمتأخرين فالمتقدمون من المعتزلة ينكرون الجنّ بالأصالة، وهو كفر لا شك فيه فإنه تكذيب للقرآن والحديث، والمتأخرون منهم يثبتونهم وينكرون الصرع. وبعض

المتقدمين كأبي الهذيل وابن الأخشيد يجيزان أن يكون الصرع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض.

وجمهور المفسرين على القول بإثبات المس، بل كثير منهم لم يعرض إلا هذا القول، ومن عرض للقول بالمنع قرن ذلك بذكر القول بالجواز. ولم أقف على مفسر اقتصر على ذكر القول بالمنع وإنكار ذلك دون الإشارة إلى القول بالجواز ووقوع ذلك حقيقة. وأول من ذكر الخلاف في المسألة من المفسرين - حسب اطلاعي - هو الماوردي في تفسيره.

فالمنكرون يقولون:إن الصرع لا يكون من جهة الجن وإنما هو من فعل الطبائع، وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان ولا يكون منه مس. والمس المذكور ليس حقيقة، بل على وجه التشبيه. وأول من ذكر المفسرون إنكاره للمس هو أبو علي الجبائي.والمنكرون منهم من يرى أن الآية جاءت على وجه التشبيه لا الحقيقة. ومنهم من يري أن الآية جاءت على ما تعارف عليه العرب واعتقدوه.

وأول مفسر أنكر الصرع ممن وقفت على تفاسيرهم هو الزمخشري وتبعه على ذلك البيضاوي وأبو السعود والطبرسي والشربيني. أما الرازي فذكر قول أبي علي الجبائي وأدلته وجوابه على أدلة المثبتين للمس وكذلك قول القفال في هذه المسألة، ولم يورد كلام المثبتين ولا أدلتهم أو ردهم ومناقشتهم للمنكرين للمس، وإذا استحضرنا أنه رجح القول بأن الآية تشمل حال المرابين في الدنيا والآخرة وهو حال الاضطراب، فهل هذا يدل على أنه يميل إلى قول المنكرين للمس.

والمثبتون للمس وتلبس الشيطان بالإنسان. هم أهل السنة والجماعة، وهم متفقون على ذلك.

والآية تدل على أن الصرع يكون من الجن، وأنها دليل على فساد من أنكر ذلك. وقد نص على ذلك كثير من المفسرين. واستدل المثبتون على صحة ما ذهبوا إليه بأدلة كثيرة

متنوعة من القرآن والسنة والعقل والحس والمشاهدة. كما أجابوا على أدلة المنكرين، وبينوا بطلانها أو عدم دلالتها.

ومن جملة ذلك: أن إمكان ذلك مما نطقت به الآثار، ومن تتبع الأخبار النبوية وجد الكثير منها قاطعاً بجواز وقوع ذلك من الشيطان، بل وقوعه بالفعل. وحمل المراد بالآية على حال المرابي في الدنيا مصادم لما عليه سلف الأمة، ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير داع سوى الاستبعاد الذي لا يعتبر في مثل هذه المقامات. وأنه لا يسوغ لنا أن نؤول القرآن الكريم بغير ظاهره لإنكار لا دليل عليه. وأن اعتقاد السلف وأهل السنة أن ما دلت عليه أمور حقيقية واقعة كما أخبر الشرع عنها، والتزام تأويلها كلها يستلزم خبطاً طويلاً لا يميل إليه إلا المعتزلة ومن حذا حذوهم، وبذلك ونحوه خرجوا عن قواعد الشرع القويم. كما أن هذا لا ينافي ما ذكره الأطباء.

وبهذا يتبين لنا أن الآية دليل صحيح وواضح على مس الشيطان للإنسان، وأن هذه الدلالة فهمها وقال بها الصحابة ممن روي عنهم في ذلك، ولم يروى عن أحد منهم ما يشير فضلا أن يدل على أن الآية لا تدل على ذلك فضلا أنها تدل على خلافه. وهذه أقوالهم محفوظة ومتداولة في كتب أهل التفسير وغيرهم. والصحابة هم أولى الناس وأعلمهم بكتاب الله عز وجل وما تدل عليه آياته، فهم تميزوا بمزايا لم ولن تكون في غيرهم ممن جاء بعدهم، فهم شهدوا نزول آيات القرآن وعايشوا أحواله مما كان له الأثر الكبير في علو تفسيرهم وصحته، إذ الشاهد يدرك من الفهم ما لا يدركه الغائب. وفي حجية بيان الصحابة للقرآن، فيما لو اختلفوا، قال الشاطبي: (وأما الثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنّة، فهم أقْعَدُ في فَهْمِ القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب. فمتى جاء عنهم تقييدُ بعض المطلَقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه على الصواب" [1]

---

(١)الموافقات بتحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج٣ ص ٢١٨ ٢١٩.

وهم أعرف الناس في أحوال من نزل فيهم القرآن، لا من يأتي من المتأخرين من بعدهم بقرون كالزمخشري ويدعي علمه بحال نزول آية مما لم يقل به أحد من الصحابة بل قالوا بخلافه. وليس هذا مقام بيان ما تميز به الصحابة في فهم القرآن ودلالاته.

ومخالفة المنكرين لا تقتصر على مخالفة ما ثبت عن الصحابة فقط، بل مخالفة للتابعين ومن تبعهم من أئمة السلف أهل السنة والجماعة فهم متفقون ومجمعون على دلالة الآية على المس كما تبين لنا هذا من خلال البحث.

فالمنكرون لدلالة الآية على مس الشيطان للإنسان أو قالوا أنها دالة على عدم المس هم في الحقيقة مخالفون لما عليه الصحابة، ولما أجمع عليه أهل السنة والجماعة واتفقوا عليه. وهم بذلك موافقون للمعتزلة أو ممن تأثر برأيهم ومذهبهم في هذه المسألة. والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

* * *

فهرس المصادر والمراجع:

- أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، ٣٧٠، عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية.
- أحكام القرآن، عماد الدين الكيا الهراسي ، ٥٠٤، جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله ابن العربي، ٥٤٣، عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي.
- أحكام القرآن للطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بالطحاوي، ٣٢١.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي الحنفي، ٩٠٠، عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، ١٣٩٣، محمد بن عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، ٦٩١، محمود عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر.
- أنوار الهلالين في التعقبات على الجلالين، د. محمد الخميس، التعقيبات المفيدة على كتاب كلمات القرآن تفسير وبيان لمخلوف، د. محمد الخميس.
- أوضح التفاسير، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب، ١٤٠٢، المطبعة المصرية ومكتبتها، لطبعة السادسة، رمضان ١٣٨٣هـ- .
- إيجاز البيان عن معاني القرآن، محمود بن أبي الحسن النيسابوري، ٥٥٥، د. علي بن سليمان العبيد، مكتبة التوبة.
- أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، ١٤٢٩، مكتبة العلوم والحكم.
- أيسر التفاسير، أسعد حومد.
- باهر البرهان فى معانى مشكلات القرآن، محمود بن أبي الحسن علي بن الحسين النيسابوريّ الغزنوي، ٥٥٣، المحقق رسالة علمية سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، عام النشر ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، ٣٧٥، تحقيق د.محمود مطرجي، دار النشر دار الفكر - بيروت.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥، د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي.
- البحر المديد، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس، ١٢٢٤، دار النشر / دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية / ٢٠٠٢ م ـ ١٤٢٣ هـ.
- بدائع التفسير، محمد بن أبي بكر الدمشقي (ابن القيم)، ٧٥١، يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي.
- التبيان تفسير غريب القرآن، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم، ٨١٥.
- التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ١٣٩٣، دار النشر دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس، ١٩٩٧م.
- تذكرة الأريب في تفسير الغريب، عبد الرحمن بن علي الجوزي، ٥٩٧، د. علي حسين البواب، مكتبة المعارف.
- تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي، أبي الحسن الحرالي المراكشي، ٦٣٨.
- التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ٧٤١، –، دار الكتاب العربي.
- تفسير ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي، ٦٣٨.
- تفسير ابن عرفة المالكى، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، ٨٢٧، تحقيق د. حسن المناعي، دار النشر مركز البحوث بالكلية الزيتونية – تونس، الطبعة الأولى– ١٩٨٦ م.
- تفسير أحمد حطيبة، أحمد حطيبة.
- تفسير الأعقم، أحمد علي محمد علي الأعقم الأنسى، ١١٠٧.
- تفسير التبيان الجامع لعلوم القرآن، الطوسي، ٤٦٠.
- تفسير الثوري، سفيان بن سعيد الثوري، ١٦١، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

- تفسير الجلالين ،جلال الدين محمد بن أحمد المحلي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ،٨٦٤–٩١١، دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى.
- تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، ٥٠٢، تحقيق ودراسة د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
- تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ١٤٢٠.
- تفسير الضحاك، الضحاك بن مزاحم البلخي، ١٠٥، محمد شكري الزاوييتي، دار السلام.
- تفسير الفخر الرازى، محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي، ٦٠٦، دار النشر / دار إحياء التراث العربى،
- تفسير القرآن، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي، ٦٦٠، تحقيق الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
- تفسير القرآن، حمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي، ٨١٧.
- تفسير القرآن، علي بن ابراهيم القمي، ٣٢٩.
- تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، ٤٨٩، تحقيق ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن– الرياض، سنة النشر ١٤١٨هـ– ١٩٩٧م.
- تفسير القرآن، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ٢١١، تحقيق د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، سنة النشر ١٤١٠.
- تفسير القرآن الحكيم تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، ١٣٥٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر ١٩٩٠ م.
- تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين، ٣٩٩، المحقق أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة – مصر / القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ٧٧٤، المحقق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
- تفسير القرآن العظيم، سهل بن عبد الله التستري، ٢٨٣، محمد باسل السود، دار الكتب العلمية.
- تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، ٣٢٧، أحمد الزهراني وغيره، دار طيبة.
- تفسير القرآن الكريم، أسامة سليمان.
- تفسير القرآن الكريم، محمد بن صالح العثيمين، ١٤٢١، دار ابن الجوزي.
- تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي، ١٩٧، المحقق ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي.
- تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، ٤٦٥.
- التفسير القيم، ابن القيم، ٧٥١.
- التفسير الكبير، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، ٧٢٨، عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية.
- تفسير الكتاب العزيز، هود بن محكم الهواري، ٢٩٩، بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي.
- تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، ٣٣٣، المحقق د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
- تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ١٣٧١، دار إحياء التراث العربي.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، ٩٩٩٩٩٩، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ.
- التفسير الموجز مع دروس من القرآن، محمد بن شامي بن مطاعن شيبة.
- تفسير الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ١٤٠٢.
- تفسير النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، ٣٠٣، سيد الجليمي، صبري الشافعي، مكتبة السنة.
- التفسير الوسيط، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ.
- تفسير آيات الأحكام، محمد على الصابوني، ، مكتبة الغزالي.

- تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة، سلطان محمد الجنابذي الملقب بسلطان علي شاه، ١٣٩٩، الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة: الاولى.
- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، ١١٣٧، دار النشر / دار إحياء التراث العربى.
- تفسير سفيان بن عيينة، سفيان بن عيينة المكي، ١٩٨، أحمد صالح محايري، المكتب الإسلامي.
- تفسير صدر المتألهين، صدر المتألهين الشيرازي رافضي، ١٠٥٩.
- تفسير صفوة التفاسير، الصابوني.
- تفسير غريب القرآن، الكواري.
- تفسير غريب القرآن، زيد بن علي، ١٢٠.
- تفسير فرات الكوفي، فرات الكوفي زيدي، ٣٥٢.
- تفسير مجاهد بن جبر، مجاهد بن جبر المخزومي أبو الحجاج، ١٠٢، تحقيق عبدالرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية – بيروت.
- تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسى، ٥٤٨.
- تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان البلخي، ١٥٠، أحمد فريد، دار الكتب العلمية– لبنان / بيروت، الطبعة الأولى١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
- التفسير من سنن سعيد بن منصور رحمه الله، ٢٢٧، تحقيق الشيخ الدكتور سعد آل حُمَيِّد..
- التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد البسيلي التونسي، ٣٨٠، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ينسب لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ٦٨، جمعه مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى المتوفى ٨١٧هـ، دار الكتب العلمية – لبنان.
- توفيق الرحمن، فيصل آل مبارك.
- تيسير التفسير، محمد بن يوسف إطفيش الوهبى الإباضى، ١٣٣٢.
- تيسير التفسير، إبراهيم القطان، ١٤٠٤، عمر أبو حجلة.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، ١٣٧٦، المحقق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ –٢٠٠٠م.
- تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، عبد الرحمن السعدي، ١٣٧٦.
- التيسير في التفسير، عبد العزيز بن سعيد الدميري (الديريني)، ٦٩٧، د. مصطفى محمد الذهبي، مكتبة نزار الباز.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ٣١٠، د. عبد الله التركي، دار هجر.
- جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني الإيجي الشافعيّ، ٩٠٥، منير أحمد، دار النشر دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤ م.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، ٦٧١، المحقق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- جامع لطائف التفسير، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الحميد القماش.
- الجدول في إعراب القرآن، محمود بن عبد الرحيم صافي، ١٣٧٦، دار الرشيد مؤسسة الإيمان – دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن الثعالبي، ٨٧٥، عادل عبد الموجود، علي معوض، دار إحياء التراث العربي.
- حاشية الشيخ محيي الدين شيخ زاده، الشيخ محيي الدين شيخ زاده، ١٠٥٥، المكتبة الإسلامية بتركيا.
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، محمد بن مصطفى القونوي، ٩٥١.
- حقائق التفسير، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي، ٤١٢، تحقيق سيد عمران، دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م مكان النشر لبنان/ بيروت.
- الدخيل في التفسير، مناهج جامعة المدينة العالمية، ، جامعة المدينة العالمية.

• الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف السمين الحلبي، ٧٥٦، أحمد محمد الخراط، دار القلم.

• الدر المنثور في التفسير المأثور، عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، ٩١١، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث.

• دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، ١٣٩٣.

• دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ٧٢٨، تحقيق د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، سنة النشر ١٤٠٤.

• الروايات التفسيرية في فتح الباري، عبد المجيد الشيخ عبد الباري، ٨٥٢.

• روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، ١١٣٧، دار إحياء التراث العربي.

• روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي أبو الفضل، ١٢٧٠، محمد الأمد، عمر عبد السلام، دار إحياء التراث العربي.

• زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي الجوزي، ٥٩٧، –، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤.

• زبدة التفسير، محمد سليمان الأشقر، دار النفائس.

• زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، ١٣٩٤، دار النشر دار الفكر العربي.

• السراج المنير، محمد بن أحمد الشربيني؛ شمس الدين، ٩٧٧، دار النشر / دار الكتب العلمية ـ بيروت.

• الصافي في تفسير كلام الله الوافي، الفيض الكاشاني رافضي، ١٠٩٠.

• صفوة البيان لمعاني القرآن، حسنين محمد مخلوف، ١٤١٠.

• عرائس البيان في حقائق الإيمان، روزبهان بن أبي نصر البقلي الشيرازي الصوفي، ٤٠٤.

• غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة الكرماني، ٥٣٥، شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة.

- غرائب القرآن ورغائب الفرقان تفسير النيسابوري، ظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، ٧٢٨، إبراهيم عطوة، مصطفى البابى الحلبى.
- فتح البيان في مقاصد القرآن، محمد صديق خان حسن القنوجي، ١٣٠٧، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، عام النشر ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن على الشوكاني، ١٢٥٥، د. عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء،
- القاموس الوجيز لمعاني كلمات القرآن الكريم.
- كتاب تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ٣١٩، قدم له الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي حققه وعلق عليه الدكتور سعد بن محمد السعد، دار النشر دار المآثر - المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢ م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، ٥٣٨، عادل عبد الموجود، علي معوض، مكتبة العبيكان.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي، ٤٢٧، أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي. الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن، ٧٤١، المحقق تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.
- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، ٨٨٠، دار النشر دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ –١٩٩٨ م.
- مجموع فتاوى / التفسير، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ٧٢٨.
- مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ٧٢٨، عبد الصمد شرف الدين، الدار القيمة.
- محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، ١٣٣٢، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

- المحرر الوجيز في تفسير العزيز ، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ٥٤٢، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار النشر دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.
- مختصر تفسير ابن كثير، الصابوني.
- مختصر تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل، عبد الله بن أحمد بن علي الزيد.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد النسفي، ٧١٠، إبراهيم محمد رمضان، دار القلم.
- معالم التنزيل، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ٥١٦، المحقق حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر (وغيره)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
- معاني القرآن، سعيد بن مسعدة البلخي الأخفش الأوسط، ٢١٥، فايز فارس، الشركة الكويتية.
- معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء، ٢٠٧، عبد الفتاح شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- معاني القرآن الكريم، أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، ٣٣٨، محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩.
- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري أبو إسحاق الزجاج، ٣١١، عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، ٥٠٢، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي أبو جعفر، ٧٠٨.
- المنتخب من تفسير القرآن، جماعة من العلماء بإشراف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، دار العربية.
- نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز، محمد بن عزيز السجستاني، ٣٣٠، د. يوسف بن عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، ٨٨٥، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار النشر دار الكتب العلمية – بيروت –، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م.

- النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي، ٤٥٠، المحقق السيدابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية.
- نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد مما اختصره من تقييده الكبير عن شيخه الإمام ابن عرفة، أبو العباس البسيلي. التونسي، ٨٣٠، تحقيق محمد الطبراني، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – المملكة المغربية، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.
- النهر الماد، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥، بوران الضناوي، هديان الضناوي، مؤسسة الكتب الثقافية.
- نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ٩١١، جامعة أم القرى – كلية الدعوة وأصول الدين، عام النشر ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٥م.
- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب القرطبي، ٤٣٧، المحقق مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة، بإشراف أ.د الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث والسنة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.
- هميان الزاد إلى دار المعاد، محمد بن يوسف إطفيش الوهبى الإباضى، ١٣٣٢.
- الواضح في تفسير القرآن الكريم، عبد الله بن محمد بن وهب الدينوري، ٣٠٨، أحمد فريد، دار الكتب العلمية.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد بن محمد الواحدي، ٤٦٨، صفوان عدنان داوودي، دار القلم.
- الوسيط، سيد طنطاوي، ١٤٣١.
- الوسيط في تفسير القرآن، علي بن أحمد بن محمد الواحدي، ٤٦٨، عادل عبد الموجود وجماعة، دار الكتب العلمية.

* * *

- Ashour, Muhammad. Al-Tahreer Wa Al-Tanweer. Tunisia: Dar Suhnoon, 1997 Ah. Print.
- Al-Jawzi, Abdulrahamn. Tathkerat Al-Areeb Fi Tafseer Al-Ghareeb. Ed. Ali Al-Bawwab. Al-Maarif Library. Print.
- Al-Marrkeshi, Abu Al-Hasan. Turath Abi Al-Hasan Al-Harrali Al-Marrakishi. Print.
- Al-Kalbi, Muhammad. Al-Tasheel Li Oloum Al-Tanzeel. Dar Al-Ketab Al-Arabi. Print.
- Ibn ‘Arabi, Muhyeddeen. Tafseer Ibn ‘Arabi. Print.
- Al-Warghami, Muhammad. Tafseer Ibn Arafah Al-Maliki. Ed. Hasan Al-Manai. 1st ed. Tunisia: Research center at Zaytuna College, 1986. Print.
- Hutaibah, Ahamd. Tafseer Ahmad Hutaibah. Print.
- Al-Aaqam, Ahmad. Tafseer Al-Aaqam. Print.
- Al-Tousi. Tafseer Al-Tibyan Al-Jami Li Oloum Al-Qur’an. Print.
- Al-Thawri, Sufyan. Tafseer Al-Thawri. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403 AH. Print.
- Al-Mahalli, Jalaluddeen and Jalaluddeen Al-Sayouti. Tafseer Al-Jalalain. 1st ed. Cairo: Dar Al-Hadith. Print.
- Al-Asfahani, Al-Ragheb. Tafseer Al-Ragheb Al-Asfahani. Ed. Muhammad Basyouni. 1st ed. College of Arts- Tanta U, 1420 AH. Print.
- Al-Sha‘rawi, Muhammad. Tafseer Al-Sha‘rawi. 1420 AH. Print.
- Al-Balkhi, Al-DHahhak. Tafseer Al-DHahhak. Ed. Muhammad Al-Zawiti. Dar Al-Salam. Print.
- Al-Razi, Muhammad. Tafseer Al-Razi. Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi. Print.
- Al-Sulami, Ezzuddeen. Tafseer Al-Qur’an. Ed. Abdullah al-Wahbi. 1st ed. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1416 AH. Print.
- Al-Fayroozabadi, Muhammad. Tafseer Al-Qur’an. Print.
- Al-Qummi, Ali. Tafseer Al-Qur’an. Print.

* * *

- Mansour, Sa‘eed, and Sa‘d Al-Humayyid. Al-Tafseer Min Sunan Sa‘eed Ibn Mansour. Print.

- Safi, Mahmoud. Al-Jadwal Fi I‘rab Al-Qur’an. 4th ed. Damascus: Dar Al-Rasheed- Al-Iman Foundation, 1418AH. Print.
- Tantawi, Sayyed. Al-Waseet. Print.
- Zadah, Muhyeddeen. Hashyat Al-Sheikh Muhyeddeen Zadah. Al-Maktabah Al-Islamiyyah. Print.
- Al-Jassas, Ahmad. Ahkam Al-Qur’an. Ed. Abdussalam shaheen. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. Print.
- Al-Harasi, Emaduddeen. Ahkam Al-Qur’an. Ed. Dar Al-kutub Al-Ilmiyyh. Print.
- Ibn Al-Arabi, Muhammad. Ahkam Al-Qur’an.Ed. Abdurrazzaq Al-Mahdi. Dar Al-Ketab Al-Arabi. Print.
- Al-Tahawee, Ahmad. Ahkam Al-Qur’an Li Al-Tahawee. Print.
- Al-Emadi, Muhammad. Ershad Al-‘Aql Al-Saleem Ila Mazaya Al-Qur’an Al-Kareem. Ed. Abdulqader Atta. Maktabat Al-RiyadH. Print.
- Al-Shanqeetee, Muhammad Al-Ameen. AdHwa Al-Bayan Fi Tafseer Al-Qur’an Bi Al-Qur’an. Ed. Muhammad Al-Khalidi. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah .Print.
- Al-BaidHawi, Abdullah. Anwar Al-Tanzeel Wa Asrar Al-Taweel. Ed. Mahmoud Al-Arnaout. Dar Sader. Print.
- Al-Khamees, Muhammad. Anwar Al-Hilalain Fi Al-Taaqubat Ala Al-Jalalain. Print.
- Al-Khamees, Muhammad. Al-Taqeebat Al-Mufeedah Ala Ketab Kalemat Al-Qur’an Tafseer Wa Bayan Li Makhloof. Print.
- Al-Khateeb, Muhammad. AwadHah Al-Tafaseer. 6th ed. Al-Matbaah Al-Masriyyah and its Library, 1383 AH. Print.
- Al-Naysabouri, Mahmoud. I‘jaz Al-Bayan ‘An Ma‘any Al-Qur’an. Ed. Ali Al-Obaid. Al-Tawbah Library. Print.
- Al-Jazaeri, Abu Bakr. Aysar Al-Tafaseer. Al-Oloum Wa Al-Hikam Library, 1429 AH. Print.
- Houmad, Asaad. Aysar Al-Tafaseer. Print.
- Al-Naysabouri, Mahmoud. Baher Al-Burhan Fi Maani Mushkelat Al-Qur’an. Ed. Suad Ba-Baqi. Makkah: Umm Al-Qura U, 1419 AH. Print.
- Al-Samarqandi, Muhammad. Bahr Al-Oloum. Ed. Mahmoud Matraji. Beirut: Dar Al-Fikr. Print.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan. Al-Bahr Al-Muheet Fi Altafseer. Ed. Abdurrazzaq Mahdi. Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi. Print.
- Al-Idreesi, Ahmad. Al-Bahr Al-Madeed. 2nd ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1323 AH. Print.
- Ibn Al-Qayyim, Muhammad. Bada’i‘ Al-Tafseer. Ed. Yusri Muhammad. Dar Ibn Al-Jawzi. Print.
- Ali, Ahmad. Al-Tibyan: Tafseer Ghareeb Al-Qur’an. Print.

- Al-Tabrasi, Al-Fadhl. Majma‘ Al-Bayan Fi Tafseer Al-Qur’an. Print.
- Al-Tha‘alibi, Abdulrahman. Al-Jawaher Al-Hisan Fi Tafseer Al-Qur’an. Ed. ‘Adel Abdulmawjod and Ali Mu‘awwadh. Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi. Print.

- Al-Tha‘labi, Ahmad. Al-Kashf Wa Al-Bayan ‘An Tafseer Al-Qur’an. Ed. Abu-Muhammad ‘Ashour. 1st ed. Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi, 1422AH. Print.
- Al-Tounisi, Abu Al-‘Abbas. Nukat Wa Tanbihat Fi Tafseer Al-Qur’an Al-Majeed. Ed. Muhammad Al-Tabarani. 1st ed. Casablanca: Ministry of Endowments and Islamic Affairs- Al-Najah Al-Jadidah, 1429. Print. AH

- Al-Wahbi, Muhammad. Tayseer Al-Tafseer. Print.
- Al-Wahidi, Ali. Al-Wajeez Fi Tafseer Al-Ketab Al-‘Aziz. Ed. Safwan Dawoodi. Dar Al-Qalam. Print.

- Al-Wahidi, Ali. Al-Waseet Fi Tafseer Al-Qur’an. Ed. ’Adel Abdulmawjod and others. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.
- Al-Zaid, Abdullah. Mukhtasar Tafseer Al-Baghawi "Ma‘alem Al-Tanzeel." Print.

- Al-Zajjaj, Abu-Ishaq, and Abduljaleel Shalabi. Ma‘ani Al-Qur’an Wa I‘rabuh. 1st ed. Beirut: ’Alam Al-Kutub, 1408. Print. AH

- Al-Zamakhshari, Mahmoud. Al-Kashaf ‘An Haqa’iq Al-Tanzeel. Ed. ’Adel Abdulmawjod and Ali Mu‘awwadh. Al-Obiekan Bookstore. Print.

- Ali, Zaid. Tafseer Ghareeb Al-Qur’an. Print.
- Ibn Taimiyah, Ahmad. Majou‘ Fatawa Ibn Taimiyah "Al-Tafseer" Print.

- Ibn Taimiyah, Ahmad. Majmou‘at Tafseer Sheikhulaislam Ibn Taimiyah. Ed. Abdussamad Sharafuddeen. Al-Dar Al-Qayyimah. Print.

- Ibn Taimiyah, Ahmad. Daqa’iq Al-Tafseer Al-Jami‘ Li Tafseer Ibn Taimiyah. Ed. Muhammad Al-Julained. ‘Uloom Al-Qur’an Foundation, 1404AH. Print.
- Ibn ‘Abbas, Abdullah. Tanweer Al-Meqbas Min Tafseer Ibn ‘Abbas. Ed. Majduddeen Al-Fayroozabadi. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.
- Makhlouf, Hasanain. Safwat Al-Bayan Li Ma‘ani Al-Qur’an. Print.

- Al-Qurtubi, Muhammad. Al-Jami‘ Li Ahkam Al-Qur’an. Ed. Hisham Al-Bukhari. Riyadh: Dar ‘Alam Al-Kutub, 1423AH. Print.
- Al-Sabouni. Tafseer Safwat Al-Tafaseer. Print.
- Al-Sabouni. Mukhtasar Tafseer Ibn Katheer. Print.
- Al-Sayouti, Abdulrahman. Al-Durr Al-Manthour Fi Al-Tafseer Al-Ma’thour. Ed. Abdullah Al-Turki. Hajr Center for Research. Print.
- Al-Sayouti, Jalaluddeen. Nawahi Al-Abkar Wa Shawarid Al-Afakar "Hashyat Al-Sayouti ‘Ala Tafseer Al-BaidHawi". Umm Al-Qura U-College of Dawa and Fundamentals of Islam, 1424. Print. AH
- Al-Shanqeeti, Muhammad Al-Ameen. Daf‘ Iham Al-IdHterab ‘An Ayat Al-Ketab. Print.
- Al-Sharbeeni, Shamsuddeen. Al-Siraj Al-Muneer. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.
- Al-Shawkani, Muhammad, and Abdulrahman ‘Omairah. Fath Al-Qadeer Al-Jami‘ Bain Fannay Al-Riwayah Wa Al-Dirayah Min ‘Ilm Al-Tafseer. Dar Al-Wafa. Print.
- Al-Shihi, ‘Ala’uddeen. Lubab Al-Ta’weel Fi Ma‘ani Al-Tanzeel. Ed. Tasheeh Shaheen. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1415AH. Print.
- Al-Shirazi, Rozbahan. ‘Ara’is Al-Bayan Fi Haqa’iq Al-Iman. Print.
- Al-Shirazi, Sadrulmuta’lliheen. Tafseer Sadrulmuta’lliheen. Print.
- Al-Si‘di, Abdulrahman. Tayseer Al-Kareem Al-Rahman Fi Tafseer Kalam Al-Mannan. Ed. Abdulrahman Al-Luwaihiq. 1st ed. Al-Risalah Foundation, 1420AH. Print.
- Al-Sijistani, Muhammad. Nuzhat Al-Quloob Fi Tafseer Ghareeb Al-Qur’an Al-‘Aziz. Ed. Yusuf Al-Mar‘ashli. Dar Al-Ma‘rifah. Print.
- Al-Sulami, Muhammad. Haqa’iq Al-Tafseer. Ed. Sayyed Emran. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1421AH. Print.
- Al-Tabari, Muhammad. Jami‘ Al-Bayan ‘An Ta’weel ’Ai Al-Qur’an. Ed. Abdullah Al-Turki. Dar Hajr. Print.

- Al-Mubarak, Faisal. Tawfeeq Al-Rahman. Print.

- Al-Muntakhab Min Tafseer Al-Qur'an. Dar Al-'Arabiyyah. Print.
- Al-Nahhas, Ahmad. Ma'ani Al-Qur'an Al-Kareem. Ed. Muhammad Al-Sabouni. 1st ed. Umm Al-Qura U, 1409AH. Print.

- Al-Naisabouri, Muhammad. Tafseer Al-Qur'an. Ed. Abdulrahman Al-Turki and Sa'd Sa'd. 1st ed. Al-Mdinah: Dar Al-M'ather, 1423AH. Print.

- Al-Naisabouri, Nizhamuddeen. Ghara'eb Al-Qur'an Wa Ragha'eb Al-Furqan "Tafseer Al-Naisabouri". Ed. Ibraheem 'Atwah and Mustafa Al-Halabi. Print.

- Al-Nasfi, Abdullah. Madarik Al-Tanzeel Wa Haqa'iq Al-Ta'weel. Ed. Ibraheem RamadHan. Dar Al-Qalam. Print.

- Al-Qammash, Abdulrahman. Jami' Lata'if Al-Tafseer. Print.

- Al-Qamous Al-Wajwwz Li Ma'ani Kalimat Al-Qur'an Al-Kareem. Print.

- Al-Qanouji, Muhammad. Fath Al-Bayan Fi Maqasid Al-Qur'an. Ed. Abdullah Al-Ansari. Al-Maktabah Al-'Asriyyah, 1412AH. Print.

- Al-Qasimi, Muhammad, and Muhammad Abdulbaqi. Mahasen Al-Ta'weel. Dar Ihya' Al-Kutub Al-'Arabiyyah. Print.

- Al-Qattan, Ibraheem.Tayseer Al-Tafseer. Ed. Omar Abu-Jahlah. Print.

- Al-Qawnawi, Muhammad. Hashyat Al-Qawnawi 'Ala Tafseer Al-BaidHawi. Print.

- Al-Quari. Ghareeb Al-Qur'an. Print.
- Al-Qurtubi, Makki. Al-Hidayah Ila Buloogh Al-Nihayah Fi 'Ilm Ma'ani Al-Qur'an Wa Tafseerih Wa Ahkamih Wa Jumal Min Funounih. Ed. Al-Shaahed Al-Busheikhi and others. 1st ed. College of Shariah and Islamic Studies- Sharja U, 1429AH. Print.

- Al-Balkhi, Sa‘eed. Ma‘ani Al-Qur’an. Ed. Fayez Fares. Al-Sharikah Al-Quaitiyyah. Print.

- Al-Burousi, Isma‘eel. Rooh Al-Bayan. Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi. Print.

- Al-Busaili, Ahmad. Al-Taqyeed Al-Kabeer Fi Tafseer Ketab Allah Al-Majeed. College of Fundamentals of Islam-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic U. Print.

- Al-Dainourri, Abdullah. Al-WadHeh Fi Tafseer Al-Qur’an Al-Kareem. Ed. Ahmad Fareed. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.

- Al-Dakheel Fi Al-Tafseer. Al-Madinah International U. Print.
- Al-Dimashqi, Omar. Al-Lubab Fi ‘Uloom Al-Ketab. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1419AH. Print.

- Al-Dumairi, Abdulaziz. Al-Tayseer Fi Al-Tafseer. Ed. Mustafa Al-Thahabi. Nizar Al-Baz Library. Print.

- Al-Egi, Muhammad, and Muneer Ahmad. Jami‘.Al-Bayan Fi Tafseer Al-Qur’an. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1424AH. Print.
- Al-Farra’, Yahya. Ma‘ani Al-Qur’an. Ed. Abdulfattah Shalabi. Egyption Book Organaization. Print.

- Al-Ghurnati, Ahmad. Malak Al-Ta’weel Al-Qati‘ Bi Thawi Al-Ilhad Wa Al-Ta‘teel. Print.
- Al-Halabi, Ahmad. Al-Durr Al-Masoun Fi ‘Ilm Al-Ketab Al-Maknoun. Ed. Ahmad Al-Kharrat. Dar Al-Qalam. Print.
- Al-Jawzi, Abdulrahman. Zad Al-Amseer Fi ’Ilm Al-Tafseer. 3rd ed. Al-Maktab Al-Islami, 1404AH. Print.

- Al-Karmani, Mahmoud. Ghara‘eb Al-Tafseer Wa ‘Aja’eb Al-Ta’weel. Ed. Shamran Al-‘Ajali. Dar Al-Qiblah. Print.

- Al-Kashani, Al-Faidh. Al-Safi Fi Tafseer Kalam Allah Al-Wafi. Print.

- Al-Koufi, Furat. Tafseer Furat Al-Koufi. Print.

- Al-Makhzoumi, Mujahed. Tafseer Mujahed Ibn Jabr. Ed. Abdulrahman Al-Sourati. Beirut: Al-Manshorat Al-‘Ilmiyyah. Print.
- Al-Mawardi, Ali. Al-Nukat Wa Al-‘Oyoon. Ed. Al-Sayyed Abdulraheem. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.

- Al-Nasa’i, Ahmad Shu‘aib. Tafseer Al-Nasa’i. Ed. Sayyed Al-Julaimi and Sabri Al-Shafi‘i. Al-Sunnah Library. Print
- Al-Zuhaili, Wahbah Mustafa, Al-Tafseer Al-Waseet. 1st ed. Damascus: Dar Al-Fikr, 1422 AH. Print.
- Al-Sabouni, Muhammad Ali. Tafseer Ayat Al-Ahkam. Al-Ghazali Library. Print.
- Al-Janabithi, Sultan Muhammad. Tafseer Bayan Al-Sa‘adah Fi Maqamat Al-‘Ibadah. 1st ed. Al-A‘lami Foundation for Publications. Print.
- Al-Kalouti, Isma‘eel Haqqi. Tafseer Rooh Al-Bayan. Dar Ihya’ Al-Turath Al-‘Arabi. Print.
- Al-Makki, Sufyan Ibn ‘Oyaynah. Tafseer Sufyan Ibn ‘Oyaynah. Ed. Ahmad Saleh Muhayiri. Al-Maktab Al-Islami. Print.
- Al-Biqa‘i, Burhanuddeen. Nazhm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar. Ed. Abdurrazzaq Al-Mahdi. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1415AH. Print.
- AL-Wahbi, Muhammad. Himyan Al-Zad Ila Dar Al-Ma‘ad. Print.
- Abdulbari, Abdulmajeed. Al-Riwayat Al-Tafseeriyyah Fi Fath Al-Bari. Print.
- Ahmad, Muhammad. Zahrat Al-Tafaseer. Dar Al-Fikr Al-‘Arabi. Print.
- Al-Alousi, Mahmoud. Rooh Al-Ma‘ani Fi Tafseer Al-Qur’an Wa Al-Sab‘ Al-Mathani. Ed. Muhammad Al-Amad and Omar Abdussalam. Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi. Print.
- Al-Andalusi, Abdulhaqq. Al-Muharra Al-Wajeez Fi Tafseer Al-‘Aziz. Ed. Abdussalm Muhammad. 1st ed. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1413AH. Print.
- Al-Andalusi, Abu-Hayyan. Al-Nahr Al-Madd. Ed. Bouran Al-DHanawi and Hudayyan Al-DHanawi. Al-Kutub Al-Thaqafiyyah Foundation. Print.
- Al-Asfahani, Al-Ragheb. A-Mufradat Fi Ghareb Al-Qur’an. Ed. Muhammad Kilani. Dar Al-Ma‘rifah. Print.
- Al-Ashqar, Muhammad. Zubdat Al-Tafaseer. Dar Al-Nafa’is. Print.
- Al-Baghawi, Al-Hussein, and Muhammad Al-Nimr and others. Ma‘alim Al-Tanzeel. 4th ed. Dar Taibah, 1417AH. Print.
- Al-Balkhi, Muqatel, and Ahmad Fareed. Tafseer Muqatel Ibn Suleiman. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2003. Print.

Arabic References

- Al-Sam‘ani, Mansour Muhammad, Al-Samaani. Tafseer Al-Qur’an. Ed. Yasser Ibraheem and Ghunaim Abbas Ghunaim. Riyadh: Dar Al-Watan, 1997 AD/ 1418 AH. Print.
- Al-San‘ani, Abdulrazzaq Hammam. Tafseer Al-Qur’an. Ed. Mustafa Muslem Muhammad. Al-Rushd Library, 1410 AH. Print.
- Redha, Muhammed Rasheed. Tafseer Al-Qur’an Al-Hakeem "Tafseer Al-Manar". General Egyption Book Organaization, 1990. Print.
- Al-Elbeeri, Muhammad Abdullah. Tafseer Al-Qur’anAl-‘Aziz. Ed. Hussein ‘Ukashah and Mustafa Muhammad Al-Kanz. 1st ed. Cairo: Al-Farouq Al-Hadeethah, 2002 AD/ 1423 AH. Print.
- Ibn Katheer, Isma‘eel Omar. Tafseer Al-Qur’an Al-‘Azheem. Ed. Sami Muhammad Salamah. 2nded. Dar Taibah for Publishing and Distribution, 1999 AD/ 1420 AH. Print.
- Al-Tustari, Sahl Abdullah. Tafseer Al-Qur’an Al-‘Azheem. Ed. Muhammad Basil Al-Soud. Dar Al-Kutub Al-‘Elmiyyah. Print.
- Al-Razi, Abdulrahman Ibn Abi Hatim. Tafseer Al-Qur’an Al-‘Azheem. Ed. Ahmad Al-Zahrani et al. Dar Taibah. Print.
- Sulaiman, Osamah. Tafseer Al-Qur’an Al-Kareem.Print.
- Al-Othaimeen, Muhammad Saleh. Tafseer Al-Qur’an Al-Kareem. Dar Ibn Al-Jawzi. Print.
- Muslem, Abdullah Ibn Wahb. Tafseer Al-Qur’an Min Al-Jami‘ Li Ibn Wahb. Ed. Miklos Muranyi. Dar Al-Gharb Al-Islami. Print.
- Al-Qushairi, Abdulkareem Hawazen. Tafseer Al-Qushairi. Print.
- Ibn Al-Qayyim. Al-Tafseer Al-Qayyim. Print.
- Ibn Taimiyah, Ahmad Abdulhaleem. Al-TafseerAl-Kabeer. Ed. Abdulrahman ‘Omairah. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmayyiah. Print.
- Al-Huwwari, Houd Muhakkam. Tafseer Al-KetabAl-‘Aziz. Ed. Belhajj Sa‘eed Shareefi. Dar Al-Gharb Al-Islami. Print.
- Al-Matureedi, Muhammad Muhammad. Ta’weelat Ahl Al-Sunnah "Tafseer Al-Matureedi". Ed. Majdi Ba-Salloum. 1st ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2005 AD/ 1426 AH. Print.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. Tafseer Al-Maraghi. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah. Print.
- Al-Zuhaili, Wahbah Mustafa. Al-Tafseer Al-Muneer Fi Al-‘Aqeedah Wa Al-Shari‘ah Wa Al-Manhaj. 2nd ed.Damascus: Dar Al-Fikr Al-Mu‘asir, 1418 AH. Print.
- Shaibah, Muhammad Shami. Al-Tafseer Al-Moujaz Ma‘ Duroos Min Al-Qur’an. Print.
- Al-Tabtaba’i, Muhammad Hussein. Al-Mizan Fi Tafseer Al-Qur’an. 1402 AH. Print.

The Incarnation of the Devil in Man with Qur'anic Evidence: Belief Study

Dr. Muhammad Nasser Al-Suhaibany
Department of Faith & Contemporary Beliefs – College of Fundamentals of Religion – Imam Muhammad Ibn Saudi Islamic University

Abstract:

This research study investigates the incarnation of the devil in Man. It further examines that this fact is a solid belief of the ancestors as referred to by many scholars. Denying the incarnation of the devil in Man is attributed to *Mutazela*. The Sunnis unanimously agree that the incarnation of the devil is a solid fact except for some of the Sunnis who were affected by the *Mutazela*. The majority of the interpreters, scholars, and researchers unanimously agree that this fact is undeniable, and those who denied this fact brought proofs and evidence for this. I drew on many of the researchers and scholars who showed their proofs of this fact. As far as I am concerned, the first person to have mentioned the dispute over this issue among interpreters is *Al-Mawardi* in his interpretation and the first person to have denied this issue is Abo Ali Al-Jebai.

The first person to have denied epilepsy is Al-Zamakhshary followed by Al-Baidhawy, Abo Saud, Al-Tabrasi, and Al-Sharbeeny. Al-Razee was inclined to adopt what the people who denied epilepsy believed. The Qur'anic verse refers to the fact that epilepsy is induced by *Jinn* and it is a solid proof against those who denied this fact. The people who supported the fact of epilepsy and its association with *Jinn* showed proofs from the Holy Qur'an and the Sunna along with reasoning and observation; they showed the invalidity of the misconceptions of the people who denied this fact. In conclusion, it was verified that the Qur'anic verse and the Sunnah are reliable and athenic proofs that the incarnation of the devil in Man is a real fact. Again, those who denied this fact went against the companions of the Prophet: it is a unanimously-agreed fact by the Sunni scholars and not as the *Mutazela* and those who were affected by them believed.

الفأل وأثره في الأحكام الفقهية

د. خلود بنت عبد الرحمن المهيزع
قسم الفقه - كلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الفأل وأثره في الأحكام الفقهية

د. خلود بنت عبد الرحمن المهيزع
قسم الفقه – كلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

إن الناظر في الكتاب السنة ، يرى أثر الفأل في النصوص وكلام الفقهاء ، وقد جمعت في هذا البحث المسائل التي نص الفقهاء رحمهم الله على الفأل فيها ، بينت حقيقة الفأل وتعريفه في اللغة والاصطلاح ، والألفاظ المرادفة له ، وفي الفصل الثاني بينت أثر الفأل على المسائل الفقهية، فبينت حكم ما يفعله كثير من المسلمين من طلب الفأل من المصحف وبينت تحريم هذا الفعل ، وأن القرآن نزل للتعبد والعمل به ، لا أن يتخذ أزلاما كما في الجاهلية ، ثم استقرأت ما استنبطه الفقهاء ونصوا عليه من وجوه الحكمة في المسائل الفقهية على ترتيب أبواب المقنع ، حسب ما استطعت ، وظهر الفأل في صلاة العيدين فأكثر العبادات في يوم العيد مبينة على الفأل ، كتغيير الطريق في العودة من الصلاة ، وأول ما يؤكل في عيد الأضحى ، وفي الجنائز ، ظهر الفأل جليا في كثير من العبادات المتعلقة بالجنائز ، من تحريم اتباع الجنازة بنار ، وكراهة أن يدفن معه ما تمسه النار من خشب وغيره ، وفي كتاب الجهاد في اتخاذ الشعار عند التحام المعارك ، وكلماتها توحي بالعزة والنصر على الأعداء ، وكذلك في باب الأسرة من تسمية المولود ، والدعاء له بالبركة ، والحكمة من تحنيكه ، وذبح العقيقة وطريقة ذبحها وتوزيعها ، وختمت البحث ببيان أثر الفأل في الدعاء من الحكمة في رفع اليدين ، وانتظار الفرج منه ، ثم الخاتمة وفيها بينت أبرز النتائج.

المقدمة

الحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله ، أما بعد:

فإن الناظر في نصوص الكتاب والسنة ، وكلام الأئمة يلفت نظره كثرة ما تدعو إليه من الفأل وانشراح الصدر وطمأنينة القلب بموعود الله سبحانه ونصره لأوليائه في الدنيا والآخرة ، وقد فهم الأئمة الفقهاء ، وشراح الأحاديث هذه النظرة التفاؤلية في النصوص ، فصاروا يبنون عليها كثيرا من المسائل الفقهية ، وتأويل الأقوال و الأفعال النبوية ، فرغبت في جمع هذه المسائل الفقهية في بحث سميته: (الفأل وأثره في الأحكام الفقهية)

أسباب اختيار الموضوع:

١. حاجة الناس إلى هذا الموضوع، خصوصا في هذا الزمن الذي كثرت فيه المحن والنكبات على المسلمين.

٢. هذا الموضوع لم يفرد بالبحث – حسب علمي – إلا مقالات متفرقة في المجلات، ومواقع الشبكة العنكبوتية.

الهدف من الموضوع:

إبراز النظرة التفاؤلية في نصوص الشريعة ، وكلام الفقهاء ، وبيان أثر ذلك في الأحكام الفقهية.

خطة البحث:

المبحث الأول: حقيقة الفأل ، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفأل ، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الفأل في اللغة.

الفرع الثاني: تعريف الفأل في الاصطلاح.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الثالث: حكم الفأل

المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية الفأل.

المبحث الثاني: أثر الفأل في الأحكام، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: فتح المصحف للفأل.

المطلب الثاني: أثر الفأل في صلاة العيد والاستسقاء ، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تغيير الطريق في صلاة العيد.

الفرع الثاني: أول ما يأكل من الأضحية.

الفرع الثالث: قلب الرداء في صلاة الاستسقاء.

المطلب الثالث: أثر الفأل في الجنائز ، وفيه ثمانية فروع:

الفرع الأول: مسح اليد على المريض.

الفرع الثاني: النفث على المريض

الفرع الثالث : استقبال المحتضر للقبلة.

الفرع الرابع: اتباع الميت بالنار.

الفرع الخامس: رش القبر بالماء.

الفرع السادس: وضع ما مسته النار في القبر.

المطلب الرابع: أثر الفأل في الجهاد ، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: اتخاذ الشعار في الجهاد.

الفرع الثاني: الخطبة في الجهاد على قوس.

الفرع الثالث: التفاؤل بالسهم المُدمى

الفرع الرابع : الرجوع من الغزو.

المطلب الخامس: أثر الفأل في أحكام المولود ، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الحنكة للمولود.

الفرع الثاني: تسمية المولود ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:اختيار الاسم والفأل به

المسألة الثاني: تغيير الاسم.

المسألة الثالثة: تكنية المولود

الفرع الثالث: كسر عظام العقيقة.

الفرع الرابع: طبخ العقيقة بالسكر.

الفرع الخامس: دفع أول الثمرة للصبي.

المطلب السادس: أثر الفأل في الدعاء، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تقليب اليدين في الدعاء.

الفرع الثاني: ختم الدعاء باسم مناسب.

الفرع الثالث: مسح الوجه بعد الفراغ من الدعاء.

الفرع الرابع: الدعاء لمن لبس ثوبا جديدا.

منهج البحث:

يتبين منهجي في البحث فيما يلي:

١. تصوير المسألة وتحرير محل الخلاف الفقهي.

٢. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق أذكر حكمها بدليلها مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة، وفي المسائل الخلافية ذكرت الأقوال، منسوبة للمذاهب الفقهية الأربعة حسب ترتيبها الزمني مع ذكر أدلة كل قول، وبيان وجه الدلالة، والمناقشات الواردة ثم الترجيح، وربما اجتهدت في الاستدلال والمناقشة.

٣. عزوت الآيات القرآنية إلى موضعها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، و خرجت الأحاديث من مصادرها، ونقلت كلام أهل العلم في الحكم، وبينت معاني الألفاظ الغريبة من كتب اللغة.

٤. ترجمت الأعلام الوارد ذكرهم في البحث.

٥. وضعت خاتمة تعطي فكرة عامة عما تضمنه البحث، وأبرز نتائجه.

٦. بفهرس المصادر والمراجع ذيلت البحث.

المبحث الأول

حقيقة الفأل

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الفأل ، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الفأل في اللغة

الفأل مهموز فيما يسر ويسوء ، والطيرة لا تكون إلا فيما يسوء ، يقال: تفاءلت بكذا وتفألت على التخفيف والقلب ، والفأل فيما يحسن ظاهره ، ويرجى وقوعه بالخير ويسر ، وليس له تعلق بإقدام المرء أو إحجامه [1]

قال أهل اللغة [2]: ومعنى التفاؤل مثل أن يكون رجل مريض فيتفاءل بما يسمع من كلام ، فيسمع آخر يقول: يا سالم ، أو يكون طالب ضالة فيسمع آخر يقول: يا واجد ، فيقع في ظنه أنه يبرأ من مرضه ويجد ضالته.

الفرع الثاني: تعريف الفأل في الاصطلاح

عرف الفقهاء – رحمهم الله – الفأل بمثل ما عرفه أهل اللغة ، فقالوا [3]: الفأل هو ما يعرض من غير كسب ، من كل ما ينشط الإنسان على شيء محمود من قول أو فعل مريء أو مسموع كالكلمة الطيبة التي تشرح الصدر ، وتدخل السرور على النفس من غير قصد لسماع الفأل ، وتشجع الإنسان وتزيده طمأنينة وإقداما وإقبالا.

والفأل الذي يحبه هو أن يفعل أمرا أو يعزم عليه متوكلا على الله، فيسمع الكلمة الحسنة التي تسره مثل أن يسمع: يا نجيح ، يا مفلح ، يا سعيد ، يا منصور ، ونحو ذلك ،

---

(١) ينظر: الصحاح ص٨٦٨، النهاية (١٠٢٧/٣)، لسان العرب (٥١٤/١١)، تفسير غريب ما في الصحيحين (٣٠٦/١)

(٢) ينظر: إصلاح المنطق (١١٣/١)، تهذيب اللغة (٢٧١/١٥)، النهاية (١٠٢٧/٣)

(٣) ينظر: الدر المختار (١٦٦/٢)، الذخيرة (٢٥٦/١٣)، المدخل (٢٧٨/١)، الفواكه الدواني (٣٤٢/٢)، أسنى المطالب (٢٩٢/١)، حاشية الجمل (١٢٤/٢)، شرح منتهى الإرادات (٤٩٧/٣)، كشاف القناع (٣١١/٦)، مجموع فتاوى ابن عثيمين (٥٨١/٩)

كما "لقي ﷺ في سفر الهجرة رجلا فقال: ما اسمك ؟ قال: يزيد ، قال: يا أبا بكر يزيد أمرنا"[(١)]

ولا يجرى هذا مجرى الطيرة ؛ لأن الفأل إنما يكون ذلك فيما يفجأ من الكلام دون ما يترقب سماعه ، ويقدم من أجله عن أمر ، لأن ذلك من الاستسقام بالأزلام [(٢)]

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

١. **التفاؤل:** لم يرد لفظ (التفاؤل) في السنة ، وإنما ورد لفظ الفأل ، وبينهما فرق لطيف ؛ فالتفاؤل ليس هو الفأل ، بل فيه زيادة عليه تقتضي القصد والحركة والتفاعل ، فالتفاؤل هو ما يحصل عند الفأل [(٣)] .

٢. **التبرك:** تبرك به أي تيمن به ، وتبرك بالقرآن أي: التمس بركته ، وسافر على بركة الله ، عبارة تقال:تيمنا بالخير ، وتفاءل به. فالتبرك أوسع من لفظ الفأل [(٤)]

المطلب الثالث: حكم الفأل:

اتفق الفقهاء [(٥)] – رحمهم الله – على أن الفأل مستحب ، مالم يقصد سماع الفأل، فإذا قصده ليعمل به لم يجز ، لأنه صار من الأزلام [(٦)].

---

(١) أورده ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (٥٢/١) ولم يعزه، ولم أجده .

(٢) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، للباجي (٤٥٦/٩)

(٣) ينظر: مقال: الفأل المفترى عليه، د.هيفاء الرشيد منشور في موقع:الفكر العقدي الفكري، http://www.alfowz.com/liberary.php?action=library&id=١٠

(٤) ينظر: مختار الصحاح(٣٣/١)، معجم اللغة العربية (٢٥١٨/١)، ولا يدخل في هذا المعنى الشرعي ؛ ما يسمى ب (قانون الجذب) ؛ لأنه قائم على أن الفكر هو الذي يخلق الواقع، وهذا لا يحل للمسلم أن يعتقده وهذا المعنى بعيد كل البعد عن المعنى الشرعي، ينظر: مقال الفأل المفترى عليه، د.هيفاء الرشيد .

(٥) ينظر: الدر المختار (١٦٦/٢)، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (٢٠٦/٢)، الذخيرة (٢٥٦/١٣)، الثمر الداني (٧١٢/١)، القوانين الفقهية (٢٩٦)، نهاية المطلب (٦٤٩/٢) ،الأوسط (٣١١/١١)، شرح منتهى الإرادات (٤٩٧/٣) ،كشاف القناع (٣١١/٦)، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية (٣٠٧/٢) .أدب الدين والدنيا (٣١٦/١) .

(٦) الأزلام: واحده زلم وهي السهام التي كان أهل الجاهلية يستقسمون بها، ينظر: الصحاح (١٩٤٣/٥)، تهذيب اللغة (٣٦/٨)، لسان العرب (٢٧٠/١٢)

واستدلوا بما يلي:

١. عن أبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ سمع كلمة فأعجبته فقال: (أخذنا فألك من فيك)[١]

٢.عن أبي هريرة ﷺ قال: (كان النّبي ﷺ يعجبه الفأل الحسن، ويكره الطّيرة)[٢]

٣.عن أبي هريرة ﷺ قال: سمعت النّبيّ ﷺ يقول: (لا طيرة وخيرها الفأل)، قيل: يا رسول الله. وما الفأل؟ قال: (الكلمة الصّالحة يسمعها أحدكم)[٣]

٤.عن أنس ﷺ أنّ نبيّ الله ﷺ قال: (لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل: (الكلمة الحسنة، والكلمة الطّيّبة)[٤]

٥. عن بريدة ﷺ: (أنّ النّبيّ ﷺ كان لا يتطيّر من شيء وكان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه، فإذا أعجبه اسمه فرح به، ورؤي بشر ذلك في وجهه، وإن كره اسمه، رؤي كراهية ذلك في وجهه، وإذا دخل قرية سأل عن اسمها، فإن أعجبه اسمها فرح بها، ورؤي بشر ذلك في وجهه، وإن كره اسمها، رؤي كراهة ذلك في وجهه)[٥]

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٥/ ١٦)، برقم (٩٠٤٠)، وأبو داود في سننه، باب في الطيرة، برقم (٣٩١٧)، ص١٥١٠، والهيتمي في مجمع الزوائد (٥/ ١٠٦)، وعزاه إلى الطبراني في الكبير والأوسط، وقال: " كثير بن عبدالله ضعيف جدا، وقد حسنه الترمذي، وبقية رجاله ثقات "، و وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (٢٢٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب الطب، باب ما عوذ به النبي ﷺ، برقم (٣٥٣٦)، ص ٢٦٨٨، والحاكم في مستدركه (٨٦/١)، برقم (٨٩)، وقال ابن حجر في الفتح (٢١٤/١٠)، (إسناده حسن)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٤٩٨٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الطيرة، برقم (٥٧٥٤)، ص٤٩٠، ومسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل، برقم (٢٢٢٣)، ص ١٠٧٢

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الفأل، برقم (٥٧٥٦)، ص٤٩١، و مسلم، كتاب السلام، باب الطب، برقم (٢٢٢٤)، ص ١٠٧٣

(٥) أخرجه أبوداود، كتاب الطب، باب الطيرة، برقم (٣٩٢٠)، ص١٥١١، والبيهقي في سننه (٨/ ٢٤٠)، برقم (١٦٥٢٢)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة برقم (٧٦٢).

المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية الفأل.

ذكر الفقهاء – رحمهم الله – فوائد للفأل وأثره في النفس فمنها [1]:

(١) حسن الظّنّ بالله تعالى.

(٢) يجلب السّعادة إلى النّفس والقلب.

(٣) ترويح للمؤمن وسرور له.

(٤) في الفأل تقوية للعزائم ومعونة على الظّفر وباعث على الجدّ.

(٥) في التّفاؤل اقتداء بالسّنّة المطهّرة وأخذ بالأسوة الحسنة حيث كان المصطفى ﷺ يتفاءل في حروبه وغزواته.

* * *

---

(١) ينظر: أدب الدين والدنيا (٣١٦/١)، الآداب الشرعية (٣٦٩/٣)، لطائف المعارف ص ٧٧، نضرة النعيم (١٠٤٥/٣).

المبحث الثاني

أثر الفأل في الأحكام

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: فتح المصحف للفأل.

التفاؤل بفتح المصحف و النظر في أول سطر من المصحف ، إن خرج جيدا اتبعه، أو رديا اجتنبه ، هل يشرع هذا العمل أو لا ؟

اختلف الفقهاء – رحمهم الله – في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يحرم أخذ الفأل من المصحف ، وإليه ذهب المالكية (١)، وظاهر مذهب الحنابلة (٢)

واستدلوا بما يلي:

١. أنه من باب الاستقسام بالأزلام الذي جاء القرآن بتحريمه(٣).

٢. أن هذا العمل من البدع الذميمة والمحدثات الوخيمة ، ومن اتخاذ آيات الله هزوا ولعبا (٤).

٣. أن المصحف لم ينزل ليعلم به الغيب ؛ إنما بينت آياته، ورسمت كلماته ليمنع عن الغيب(٥).

٤. قد يخرج له ما لا يريد، فيؤدي إلى التشاؤم بالقرآن، وبيان ذلك أنه قد يخرج له منها آية عذاب ووعيد فيقع له التشويش من ذلك، فرفع عنه ذلك حتى تنقطع مادة التشويش (٦).

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي (٣١/٢)، الذخيرة (٢٥٦/١٣)، المدخل لابن حاج (٢٧٨/١) .

(٢) ينظر: الفروع (٢٤٧/١)، المبدع (١٤٩/١)، الإقناع (٤٢/١) .

(٣) ينظر: الفروق، للقرافي (٢٤٠/٤) ، الفواكه الدواني (٣٤٢/٢)، رسالة الشرك ومظاهره (٢١٥/١)

(٤) ينظر: معارج القبول (٩٩٣/٣)،

(٥) أحكام القرآن، لابن العربي (٣١/٢)

(٦) ينظر: الفواكه الدواني (٣٤٢/٢)، المدخل لابن حاج (٢٧٨/١) .

٥. لم يرد عن السلف بطريق يعتمد عليه في هذا الباب ، ولم يقل به أحد من أهل العلم بالحديث [1].

القول الثاني: يكره أخذ الفأل من المصحف ، وإليه ذهب الشافعية [2] .

ولم أقف لهم على أدلة.

القول الثالث: يباح أخذ الفأل من المصحف ، ذهب إليه بعض الحنابلة [3].

ولم أقف لهم على أدلة.

الترجيح: الذي يظهر – والله أعلم – أن الراجح هو القول الأول وهو أنه يحرم أخذ الفأل من المصحف ، وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها ، ولأن الأصل في العبادات التوقيف ، فالقرآن أنزل لنتعبد به ونعمل بأحكامه لا أن نتفاءل به.

المطلب الثاني: أثر الفأل في صلاة العيد والاستسقاء، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تغيير الطريق في صلاة العيد.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [4] على أنه يستحب الخروج إلى مصلى العيد من طريق ، والعودة من طريق أخرى.

واستدلوا بما يلي:

١. عن أبي هريرة ﷺ قال: كانَ النبيُّ ﷺ إذَا كانَ يَوْمُ عِيدٍ خالَفَ الطَّرِيقَ [5].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٣/ ٦٦)، أبجد العلوم (٤٥٤/١) .

(٢) ينظر: حياة الحيوان للدميري (١٣٦/٢) وقال: "مقتضى مذهبنا كراهته". أسنى المطالب (٦١/١)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٣٧٣/١)، شرح المقدمة الحضرمية (١١٦/١) .

(٣) ينظر: الفروع (٢٤٧/١)، المبدع (١٤٩/١)، الإقناع (٤٢/١)، حيث ذكروا أنه فعله ابن بطة ولم يره غيره من الحنابلة .

(٤) ينظر: تبيين الحقائق (٢٢٤/١)، البحر الرائق (١٧١/٢)، درر الحكام (١٤٢/١)، المدونة (٢٤٦/١)، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي (٣٩٨/١)، الحاوي (٤٩٦/٢)، نهاية المطلب (٦٢٢/٢)، المجموع (٥/ ١٣)، المغني (٣/ ٢٨٣)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٥/ ٣٣٢)

(٥) أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب من خالف الطريق، برقم (٩٨٦)، ص ٧٧

٢. عن ابن عمر ﷺ قال: كان النبي ﷺ يخرج إلى العيد من طريق الشجرة، ويدخل من طريق المعرس [١].

وذكروا – رحمهم الله – في الحكمة من ذلك وجوها كثيرة، منها: أن النبي ﷺ قصد به الفأل في تغيير الحال على نفسه، رجاء أن يغير الله تعالى على الأمة حالها إلى الأجر والثواب [٢].

الفرع الثاني: أول ما يؤكل من الأضحية.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [٣] على أنه يستحب للمسلم أن يمسك في عيد الأضحى حتى يصلي ثم يأكل من أضحيته، والأولى من كبدها.

واستدلوا بما يلي:

١. حديث أبي بريدة ﷺ قال: (كان رسول الله ﷺ لايغدو يوم الفطر حتى يأكل، ولا يأكل يوم الأضحى حتى يرجع) [٤].

٢. ليكن أول طعامه من لحم قربته [٥].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب خروج النبي ﷺ على طريق الشجرة، برقم (١٥٣٣)، ص١٢١، ومسلم، كتاب الحج، باب استحباب دخول مكة، برقم (١٢٥٧)، ص٨٨٧.

(٢) ينظر: البيان في مذهب الشافعي (٢/ ٦٣٣)، المجموع (٥/ ١٣)، نهاية المحتاج (٢/ ٣٩٥)، حاشية الجمل (٢/ ١٠٠)، الهداية على مذهب الإمام أحمد (١/ ١١٣)، الإنصاف (٥/ ٣٣٢).

(٣) ينظر: عمدة القاري (٦/ ٢٧٥)، حاشية الخرشي (٢/ ٢٩٦)، حاشية الدسوقي (١/ ٣٩٩)، الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٥٢٨)، نهاية المطلب (١٨/ ١٩٨)، أسنى المطالب (١/ ٥٤٥)، الغرر البهية شرح البهجة (٥/ ١٦٩)، مسائل أحمد وإسحاق بن راهوية (٨/ ٤٠٥٣)، كشاف القناع (٢/ ٥١)، مطالب أولي النهى (١/ ٧٩٦)، الشرح الممتع (٧/ ٤٨٢)

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الجمعة، باب ما جاء في الأكل يوم الفطر، برقم (٥٤٢)، ص١٦٩٨، وقال: " حديث غريب "، وابن ماجه، كتاب الصيام، باب في الأكل يوم الفطر قبل أن يخرج، برقم (١٧٥٦)، ص٢٥٨١، وأحمد في مسنده، برقم (٢٢٩٨٤)، حسنه النووي في المجموع (٥/ ٨)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه، برقم (١٤٣٤).

(٥) حاشية الخرشي على خليل (٢/ ٢٩٦)

وأما استحباب الأكل من كبدها فلما يلي:

٣. اقتداء بالنبي ﷺ فقد (كان ﷺ يأكل يوم الأضحى من كبد أضحيته)[١]

٤. تفاؤلا بأن يكون من أهل الجنة الذي أول طعامهم زيادة كبد الحوت [٢]؛ كما في الصحيح: (نُزل أهل الجنة زيادة كبد نون) [٣]

الفرع الثالث: قلب الرداء في صلاة الاستسقاء.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله– [٤] على أنه يستحب للإمام إذا فرغ من الخطبة، أن يستقبل القبلة واقفا، ويحول رداءه، ويحول الناس أرديتهم ويدعون وهم جلوس.

واستدلوا بما يلي:

(بأن النبي ﷺ خرج إلى المصلى يصلي، ولما دعا أو أراد أن يدعو، استقبل القبلة، وحول رداءه، وحول الناس أرديتهم) [٥]

وذكروا من الحكمة في ذلك؛ التفاؤل بقلب الرداء، ليقلب الله ما بهم من الجدب إلى الخصب، واستدلوا بحديث: (وحول رداءه ليتحول القحط) [٦].

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه، برقم (٦١٦١)، (٤٠١/٣)، قال الألباني في تعليقه على سبل السلام (٢٠٠/٢): "هذه الزيادة ضعيفة، لأنها من رواية عقبة بن الأصم، عن ابن بريدة وهو ضعيف كما في التقريب"

(٢) ينظر: حاشية الخرشي (١٠٢/٢)، منح الجليل (١/ ٤٦٤).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل والمرأة، برقم (٣١٥)، ص٧٣٠

(٤) في الجملة وفيها خلاف لأبي حنفية – رحمه الله – ترده السنة، ينظر: بدائع الصنائع (٢٨٤/١)، العناية شرح الهداية (٩٥/٢)، البحر الرائق (١٨١/٢)، المنتقى (٣٣٢/١)، الفواكه الدواني (٢٨١/١)، المجموع (٥/ ٦١)، فتح العزيز (١٠٣/٥)، أسنى المطالب (٢٩٢/١)، المغني (٣٢٢/٢)، الشرح الكبير لابن قدامة (٢٩٤/٢)، شرح الزركشي (٢٦٦/٢).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب صلاة الاستسقاء، باب صلاة الاستسقاء، برقم (٨٩٤)، ص ٨١٧

(٦) أخرجه الدراقطني في سننه، برقم (١٧٩٨)، والحاكم في مستدركه (١٢١٦)، (٤٧٣/١)، والبيهقي في سننه، برقم (٦٤١٨)، (٤٧٣/١)، قال ابن حجر في الفتح (٤٩٩/٢): "رجاله ثقات، ورجح الدارقطني إرساله"، وقال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: "بسند رجاله ثقات"

المطلب الثالث: أثر الفأل في الجنائز ، وفيه ستة فروع:

الفرع الأول: مسح اليد على المريض.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [1] على أنه يستحب للراقي أن يمسح الوجع بيده اليمنى ويقول ما ورد من الأدعية الورادة في الرقية.

واستدلوا:

بما ورد عن عائشة ﵂ أن النبي ﷺ كان يعوذ بعض أهله يمسح بيده اليمنى ويقول: (اللهم رب الناس ، أذهب الباس ، واشفه وأنت الشافي ، لاشفاء إلا شفاؤك ، شفاء لايغادر سقما) [2]

وعللوا ذلك ؛ بأن المسح على موضع الألم بيده اليمنى على طريق التفاؤل لزوال ذلك الوجع [3]

الفرع الثاني: النفث على المريض.

اتفق الفقهاء [4]– رحمهم الله – على استحباب النفث [5]في الرقية، وهو نفخ لطيف بلا ريق.

---

(١) ينظر: عمدة القاري (٢٦٩/٢١)، مرقاة المفاتيح (٤٤٧/٢)، حاشية العدوي (٤٩٢/٢)، حاشية الصاوي (٧٦٨/٤)، فيض الباري (٦١/٦)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤٣٣/٩)، فتح الباري (٢٠٧/١٠)،شرح منتهى الإرادات (٣٤٠/١)، كشاف القناع (٨١/٢) .

(٢) أخرجه البخاري ، كتاب المرضى ، باب دعاء العائد للمريض ، برقم (٥٦٧٥) ص٤٨٦ ، ومسلم ، كتاب السلام ، باب استحباب رقية المريض ، برقم (٢١٩١) ص١٠٦٧

(٣) ينظر: عمدة القاري (٢٦٩/٢١)، مرقاة المفاتيح (٤٤٧/٢)، شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٤٣٣/٩)، إرشاد الساري (٣٩٢/٨)، حاشية العدوي (٤٩٢/٢) .

(٤) حكاه النووي في شرح صحيح مسلم (١٨٢/١٤): " استحباب النفث في الرقية، وقد أجمعوا على جوازه "، وينظر: عمدة القاري (٢٦٢/٢١)، مرقاة المفاتيح (١١٢٦/٣)، فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر (٢٧١/٦) وقال ردا على من أنكر استحباب النفث: " وهذا شيء لا يجب الالتفات إليه، إلا من جهل الحديث ولم يسمع به ". المنتقى شرح الموطأ ٣٨١/٠٩)، حاشية العدوي (٤٩٠/٢)، المدخل (١٣٢/٤)، المجموع (١٧١/٢)، أسنى المطالب (٦٤/١)، فتح الباري (١٠/ ٢٢٠)، زاد المعاد (١٧٩/٤)، الفروع (٢٥٠/٣) .

(٥) النفث: نفث ينفث نفثا، وهو النفخ بلا ريق، وهو أقل من التفل ؛ لأن التفل لا يكون وإلا ومعه شيئ من الريق، ينظر: العين (٢٣٠/٨)، تهذيب اللغة (٢٠٢/١٤)، النهاية (٨٨/٥)

واستدلوا بما يلي:

١. عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان النبي ﷺ إذا مرض أحد من أهله نفث عليه بالمعوذات، فلما مرض مرضه الذي مات فيه جعلت انفث عليه وأمسح بيد نفسه لأنها كانت أعظم بركة من يدي)[١]

٢. ما ورد من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في قصة اللديغ:)فانطلق فجعل يتفل ويقرأ أم القرآن ويجمع بزاقه ويتفل فبرأ) [٢]

٣. عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يقول في الرقية: (بسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، يشفي سقيمنا، بإذن ربنا) [٣].

وجه الدلالة: هذه النصوص تدل على استحباب النفث في الرقية، وقوله:)بريقة بعضنا) يدل على أنه يتفل عند الرقية [٤]

وذكر بعض الفقهاء [٥]من وجوه الحكمة في النفث عند الرقية ؛ التفاؤل بزوال ذلك الألم عن المريض وانفصاله عنه كانفصال ذلك النفث.

الفرع الرابع: استقبال المحتضر للقبلة.

اتفق الفقهاء –رحمهم الله – [٦] على أنه يستحب توجيه المحتضر للقبلة.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب رقية المريض بالمعوذات ، برقم (٢١٩٢)، ص ١٠٦٧

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب النفث في الرقية، برقم (٥٧٤٩)، ص ٤٩١

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب رقية النبي ﷺ، برقم (٥٧٤٥)، ص ٤٩١، ومسلم، كتاب السلام، باب رقية المريض بالمعوذات، برقم (٢١٩٤)، ص ١٠٦٩

(٤) فتح الباري (١٠/ ٢١٩)، وشرح السنة، للبغوي (٥/ ٢٢٥)

(٥) ينظر: فتح الباري (١٠/ ١٩٧)، عمدة القاري (٢١/ ٢٦٢)، طرح التثريب (٨/ ١٩٥)، حاشية العدوي (٢/ ٤٩٠)، شرح الزرقاني (٤/ ٥١٧)

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء (١٩١/١)، بدائع الصنائع (٢٩٩/١)، تبيين الحقائق (٢٣٤/١)، درر الحكام (١٥٩/١)، جامع الأمهات (١٣٧/١)، الفواكه الدواني (٢٨٣/١)، كفاية الطالب الرباني مع حاشية العدوي (٤٠٧/١)، حاشية الصاوي (٥٦١/١)، نهاية المطلب (٣/ ٦)، الوسيط (٢/ ٣٦٢)، فتح العزيز (٥/ ١٠٤)، المجموع (٥/ ١١٠)، المحرر في الفقه (١٨١/١)، المبدع (٢/ ٢١٩)، شرح منتهى الإرادات (٣٤١/١) .

واستدلوا بما يلي:

١. أن البراء بن معرور [١] ﷺ أوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر، فقال رسول الله ﷺ: (أصاب الفطرة) [٢]

٢. حديث: (قبلتكم أحياء وأمواتا) [٣]

٣. وورد عن جمع من الصحابة ﷺ أنهم استقبلوا القبلة عند وفاتهم منهم؛ عمر وعلي وفاطمة بنت رسول الله ﷺ [٤]

وذكر بعض الفقهاء الحكمة من ذلك: التفاؤل بأن يكون من أهلها [٥].

الفرع الرابع: اتباع الميت بالنار:

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [٦] على أنه يكره اتباع الجنازة بنار.

---

(١) البراء بن معرور بن صخر بن خنساء بن سنان، أمه الرباب بنت النعمان، كان سيد الأنصار وكبيرهم، أحد النقباء الاثنا عشر، وأول من تكلم ليلة العقبة، وأول من مات من النقباء، مات في صفر قبل قدوم النبي ﷺ بشهر، فلما قدم النبي ﷺ انطلق بأصحابه وصلى على قبره .ينظرفي ترجمته: المنتظم في تاريخ الملوك (٨٣/٣)، تلقيح فهوم أهل الأثر (٩٦/١)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١٥٢/١)

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه (٥٠٥/١)، برقم (١٣٠٥)، وقال: هذا حديث صحيح، ولا أعلم في توجيه المحتضر إلى القبلة غير هذا الحديث "، والبيهقي في سننه، برقم (٦٦٠٤) ،(٥٣٩/٣)، وضعفه الألباني (١٥٢/٣)، في ضعيف الجامع، برقم (٦٨٩) .

(٣) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد في أكل اليتيم، برقم (٢٨٧٥)، والحاكم في مستدركه (١٢٧/١)، برقم (١٩٧)، وقال: " قد احتج الشيخان برواة هذا الحديث، غير عبدالحميد بن سنان .."، وأورده الهيثمي في مجمعه، (٣٢٣/١)، وعزاه إلى أبي دواد، والطبراني في الكبير، وقال: " ورجاله ثقات "، وقال ابن حجر في التلخيص (٢٢٧/٢): " مداره على أيوب بن عتبة وهو ضعيف، وقد اختلف عليه فيه" وحسنه المنذري في الترغيب (١٩٨/٢)، والألباني في الإرواء برقم (٦٩٠)، (١٥٤/٣) .

(٤) ينظر: المجموع (١١٠/٥) .

(٥) ينظر: الفواكه الدواني (٢٨٣/١)

(٦) حكاه ابن المنذر في الإجماع ص ٥١، والنووي في المجموع (٢٨١/٥)، ينظر: بدائع الصنائع (٣٣٤/٢)، المحيط البرهاني (١٧٦/٢)، مرقاة المفاتيح (١٢٢٧/٣)، الخرشي على خليل (١٣٩/٢)، الفواكه الدواني (٢٩٠/١)، المدخل لابن حاج (٢/ ١٧) ، الأم (٣٠٣/١)، المهذب (٢٥٣/١)، المغني (٤٠٠/٣)، الشرح الكبير (٣٦٤/٢)، كشاف القناع (١٢٩/٢) .

واستدلوا بما يلي :

١. قال النبي ﷺ: (لا تُتْبع الجنازة بصوت ولا نار) [١].

٢. عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال لابنه : (فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة، ولا نار، فإذا دفنتموني فشنوا علي التراب شنا، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها، حتى أستأنس بكم، وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي ؟) [٢].

٣. وروي عن جمع من الصحابة ~ أنهم أوصوا أن لا يُتبعوا بنار [٣].

٤. وذكروا من وجوه الحكمة في كراهة اتباع الميت بنار ؛ التفاؤل بالنجاة منها[٤].

الفرع الخامس: رش القبر بالماء:

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [٥] على استحباب رش القبر بالماء بعد دفنه بالتراب.

واستدلوا بما يلي:

١. عن أبي رافع رضي الله عنه قال: (سل رسول الله ﷺ سعدا ، ورش على قبره ماء)[٦]

---

(١) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الجنائز، باب في اتباع الميت بالنار، برقم (٣١٧١)، ص١٤٦١، وأحمد في مسنده برقم (١٠٨٨٠)، (٥١٢/١٦)، وقال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام: "الحديث لايصح ولو كان متصلا للجهل بحال بن عمير راويه عن رجل عن أبيه، عن أبي هريرة "، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، برقم (٦١٩٠) .

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب كون الإسلام يهدم ماقبله، برقم (١٢١)، ص٦٩٨

(٣) كابن عمر، وأبي هريرة، وعبدالله بن المغفل ،ومعقل بن يسار، وأبي سعيد، وعائشة، وسعيد بن المسيب، وفاطمة بنت محمد ﷺ، وغيرهم كثير .ينظر: المغني (٤٠١/٣)، ومصنف أبي شيبة (٤٧٢/٢) .

(٤) دليل الفالحين (١٩٦/٥)، ينظر: شرح صحيح مسلم (١٣٨/٢) ،الخرشي على خليل (١٣٩/٢)، بدائع الصنائع (٣٣٤/٢)، مرقاة المفاتيح (١٢٢٧/٣)، كشاف القناع (١٢٩/٢) .

(٥) ينظر: مرقاة المفاتيح (١٢٢٣/٣)، مرعاة المفاتيح (٤٥٦/٥)، النوادر والزيادات على مافي المدونة (٦٥٠/١)، مواهب الجليل (٢٢٨/٢)، الخرشي على خليل (١٢٩/٢) ،نهاية الزين (١٥٤/١)، روضة الطالبين (١٣٦/٢)، البيان في مذهب الشافعي (١٠٩/٣)، كفاية الأخيار (١/ ١٦٤)، المغني (٤٣٧/٣)، دليل الطالب (٧١/١) .

(٦) أخرجه ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في إدخال الميت القبر، برقم (١٥٥٠)، ص٢٥٦٩، وضعفه الزيلعي في نصب الراية (٣٠٠/٢)، و المباركفوري في مرعاة المفاتيح (٤٤٠/٥)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٣٨/٢): " هذا إسناد ضعيف لضعف مندل بن علي، ومحمد بن عبيدالله بن أبي رافع " .

٢. ما رواه الشافعي: (أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم ماء ووضع عليه الحصباء) (١)

٣. عن جابر ﷺ: (أن رسول الله ﷺ رُش على قبره ماء) (٢)

١. وذكروا من الحكمة في ذلك ؛ التفاؤل بأن يبرد عليه المضجع (٣)، والذي يظهر أن هذا الحكمة بعيدة جداً لا سيما وأن الميت بعيد عن ذلك ، ولعل الأقرب في ذلك هو تماسك التراب وعدم تحركه.

الفرع السادس: وضع ما مسته النار في القبر.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – (٤) على أنه يكره أن يدخل في القبر آجرا أو خشبا أو شيئا مما مسته النار.

واستدلوا:

بما ورد عن عمرو بن العاص ﷺ أنه قال: (وَلَا تَجْعَلَنَّ فِي قَبْرِي خَشَبَةً وَلَا حَجَرًا..) (٥)

وعللوا ذلك: تفاؤلا ألا تمسه النار (٦)، والذي يظهر أن

---

(١) رواه الشافعي في الأم (٣١١/١)، وضعفه النووي في المجموع (١٧٨/٥)، والألباني في الإرواء برقم (٧٥٥).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن، برقم (٦٧٤٣)، (٥٧٧/٣)، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٣٢٤/٥): " حديث ضعيف ؛ لأن في إسناده الواقدي وقد ضعفه الجمهور"

(٣) ينظر: مرقاة المفاتيح (١٢٢٣/٣)، مرعاة المفاتيح (٤٤٤/٥)، نهاية الزين (١٥٤/١)

(٤) ينظر: الدر المختار(٢٣٦/٢)، الجوهرة النيرة (١٠٩/١)، النوادر والزيادات (٦٤٨/١)، أسنى المطالب (٣٧٥/٢)، المغني (٣٧٥/٢)، المحرر في الفقه (٣٠٤/١)، الشرح الكبير (٣٢٣/٢) .

(٥) أخرجه أحمد في مسنده، برقم (١٧٧٨٠)، (٣١٧/٢٩)، وقال محققه شعيب الأرنؤط: " حديث صحيح، وهذا إسناد حسن"

(٦) ينظر: الدر المختار (٢٣٦/٢)، الكافي لابن قدامة (٣٧٢/١)، الشرح الكبير (٣٨٠/٢) .

المطلب الرابع: أثر الفأل في الجهاد ، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: اتخاذ الشعار في الجهاد.

الشعار في الجهاد استعمله المسلمون في جهادهم ، وهو أشبه ما يكون بكلمة السر في الجيوش المعاصرة ، وله أهمية في رفع الروح المعنوية للمجاهدين ، ويوقظ في النفس العزة والشجاعة ، وينبغي أن يتخذ كل قوم شعارا ، فمن ضل منهم ناداهم بشعاراهم.

وقد كان المسلمون لا يتخذون الشعار في المعارك حتى وقعت غزوة أحد ، فقد روى رافع بن خديج[١] في حديثه عما حصل في هذه الغزوة: (فكنا أتينا من قبل أنفسنا، ومعصية نبينا، واختلط المسلمون ، فصاروا يقتتلون على غير شعار ، ويضرب بعضهم بعضا ما يشعرون من العجلة والدهشة ، وضرب بعض المسلمين بعضا حين اختلطوا ولم يدركوا شعارا ، وأظهر المسلمون الشعار بعد ذلك ، فجعلوا يصيحون أمت أمت ، فكف المسلمون بعضهم بعضا [٢]

وقد اتفق الفقهاء – رحمهم الله –[٣] على استحباب اتخاذ الشعار في الجهاد.

واستدلوا بما يلي:

١. عن سلمة بن الأكوع ﷺ قال: حدثني أبي: (كان شعار النبي ﷺ أمت أمت) [٤]

---

(١) رافع بن خديج بن رافع بن عدي بن زيد، أبو عبدالله، من الأنصار، شهد المشاهد كلها مع النبي ﷺ، سكن الكوفة، ثم رجع إلى المدينة ومات بها من أثر جرح كان به من عهد النبي ﷺ سنة ٨٦هـ .ينظر في ترجمته: المنتظم (١٤٣/٦)، المعارف (٣٠٦/١)، معجم الصحابة (٣٤٨/٢)

(٢) ينظر: الإدارة في عهد الرسول ﷺ (٢١٥/١)، التراتيب الإدارية (٢٦٩/١) .

(٣) ينظر: مرقاة المفاتيح (٢٥٤٠/٦)، التمهيد ،لابن عبدالبر (٢١٦/٢)، النوادر والزيادات (٤٨/٣)، شرح السنة (٥٢/١١)، نيل الأوطار (٢٨٧/٧)، جامع الأصول (٥٧٢/٢)، زاد المعاد (٩٠/٣)، المبدع (٣٠٧/٢)، مطالب أولي النهى (٥٣٤/٢)، التراتيب الإدارية (٢٦٩/١) .

(٤) أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الرجل ينادي بالشعار، برقم (٢٥٩٦)، ص ١٤١٥، وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب الغارة والبيات وقتل النساء، برقم (٢٨٤٠)، ص٢٦٤٨، وأحمد في

٢. كان شعار النبي ﷺ في غزوة الأحزاب: (يا منصور أمت)[1]

٣. قال الإمام مالك: (كان شعار الصحابة يوم حنين: يا أصحاب سورة البقرة، وقال غيره: شعارهم يوم بيّتهم هوزان: أمت أمت)[2]

٤. عن هشام بن عورة[3] عن أبيه: قال: (كان شعار المسلمين يوم مسيلمة: يا أصحاب سورة البقرة)[4]

٥. عن المهلب بن أبي صفرة ﷺ[5]، عمن سمع النبي ﷺ يقول: (إن بيتكم العدو، فقولوا: حم لا تنصرون)[6]

مسنده، برقم (١٦٤٩٨)، (٢٤/٢٧)، وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح" و حسنه الهيتمي في مجمع الزوائد، برقم (١٠١٧٢).

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (١٣٤/٦)، برقم (٦٠١٥)، وفي الكبير، برقم (٦٤٩٦)، (١٠١/٧)، وحسن الهيثمي في مجمع الزوائد، برقم (١٠١٧٢)، (١٤٢/٦)، وقال البوصيري في إتحاف الخيرة، برقم (٤٥٤٤)، (٢٠٨/٥): "إسناده ضعيف، لضعف محمد بن عمر الواقدي"

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، برقم (١٧٧٦)، (٣٨٣/٢)، عبدالرزاق في مصنفه (٩٤٦٥)، (٢٣٢/٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه، برقم (٣٣٥٧١)، (٥٢٩/٦)، أورده الهيثمي في المجمع (١٨٣/٦)، وعزاه إلى الطبراني في الأوسط وقال: "رجاله رجال الصحيح، غير عمران بن دوار"

(٣) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي، أبو المنذر، أحد الأئمة الأعلام، كان ثقة ثبت كثير الحديث، أدرك جماعة من الصحابة منهم: ابن عمر، وجابر، وأنس بن مالك، وغيرهم، توفي سنة ١٤٦هـ، وصلى عليه المنصور .ينظر في ترجمته: المنتظم (١٠٠/٨)، تاريخ الإسلام (٣٢٠/٩)، العبر في خبر من غبر (١٥٨/١)

(٤) سبق تخريجه.

(٥) المهلب بن أبي صفرة بن ظالم بن سراق بن صبح الكندي الأزدي، الأمير البطل، قائد الكتائب، أبو سعيد، ولد عام الفتح، حدث عن عبدالله بن العاص، وسمرة بن جندب وغيرهم، وروى عنه: سماك بن حرب وأبو إسحاق، دوخ الأزارقة، كان شجاعا مهيبا سخيا، مات غازيا بمرو سنة ٨٢ هـ ينظر في ترجمته: الإصابة (٢١٠/٦)، السير (٣٨٣/٤)، تهذيب الكمال (٨/٢٩)

(٦) أخرجه أبو دواد، كتاب الجهاد، باب في الرجل ينادي بالشعار، برقم (٢٥٩٧)، ص ١٤١٥، والترمذي، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الشعار، برقم (١٦٨٢)، ص ١٨٢٤، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، برقم (٢٣٣٧).

والحكمة من اتخاذ الشعار ؛ التفاؤل بالنصر بعد الأمر بالإماتة ، مع حصول الغرض للشعار ، فإنهم جعلوا هذه الكلمة علامة يتعارفون بها لأجل ظلمة الليل ، ويتميزون به عن العدو ، ولئلا يقع بعضهم على بعض [١]

الفرع الثاني: الخطبة في الجهاد على قوس:

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [٢] على أنه يستحب أن يخطب متوكئا على قوس إذا كان موضوع الخطبة يتعلق بالقتال والجهاد ، إشعارا بجدية الموضوع.

واستدلوا بما يلي:

١. ما رواه الحكم بن حَزْنٍ [٣] الكُلَفِيُّ ﷺ قال: (وفدتُ إلى رسول الله ﷺ سابع سبعة، أو تاسع تسعة، فدخلنا عليه فقلنا: زرناك فادع الله لنا بخير، فأمر بنا، أو أمر لنا بشيء من التمر والشأن إذ ذاك دُون، فأقمنا بها أياما شهدنا فيها الجمعة مع رسول الله ﷺ فقام مُتوكئا على عصا، أو قوس ، فحمد الله وأثنى عليه كلمات خفيفات طيبات مباركات، ثم قال: أيها الناس إنكم لن تطيقوا، أو لن تفعلوا كل ما أمرتم به ولكن سددوا وابشروا) [٤]

---

(١) ينظر: النهاية (٤٧٩/٢)، الموسوعة القرآنية (٢٣٩/٢)، شرح السنة للبغوي (٥٢/١١)، نيل الأوطار (٢٨٧/٧)، المبدع (٣٠٧/٢) ،التراتيب الإدارية (٢٦٩/١).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء (١٨٦/١)، بدائع الصنائع (٢٨٣/١)، المحيط البرهاني (٧٥/٢)، عمدة القاري (٣٥/٧)، الرسالة، للقيرواني (٤٧/١)، التلقين (٥٢/١)، الذخيرة (٣٤٢/٢)، التاج والإكليل (٥٩٦/٢)، مختصر المزني (١٢١/٨)، الحاوي (٤٤٠/٢)، المهذب (٢١١/١)، المجموع (٤ / ٥٢٦)، المغني (٢٢٩/٢)، الهداية (١١٠/١)، الكافي (٣٢٩/١)، المحرر في الفقه (١٥١/١) .

(٣) هو الحكم بن حزْن الكُلفي، التميمي، صحابي، قليل الحديث، قال مسلم: " لم يرو عنه إلا شعيب (يعني ابن زريق) ينظر: طبقات ابن سعد (٥ / ٥١٦)، أسد الغابة (٢ / ٤٤)

(٤) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب الرجل يخطب على قوس ، برقم (١٠٩٦) ، ص ١٣٠٤، والإمام أحمد في مسنده (٢٩/ ٣٩٩)، برقم (١٧٨٥٦)، والبيهقي في سننه الكبرى (٣ / ٢٩٢) ،برقم (٥٧٥٠)، وابن خزيمة في صحيحه (٧٠٣/١) ، برقم (١٤٥٢)، وقال عنه النووي في المجموع (٤ / ٢٧٧): " حديث حسن رواه أبو داود وغيره بأسانيد حسنة "، كما حسنه ابن حجر في التلخيص (١٥٦/٢)، و الألباني في إرواء الغليل(٣ / ٧٨)، برقم (٦١٦) .

٢. ما رواه البراء بن عازب ﷺ: (أن النبي ﷺ نُووِلَ يوم العيد قوساً فخطب عليه) [١]

٣. ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: (بدأ رسول الله ﷺ بالصلاة قبل الخطبة في العيدين بغير أذان ولا إقامة، قال: ثم خطب الرجال وهو متكئ على قوس) (٢)

٤. وذكر بعضهم الحكمة من الاتكاء على القوس ؛ التفاؤل بالفتح ؛ لأن القوس والسيف آلتا الحرب (٣)

الفرع الثالث: التفاؤل بالسهم المُدمى:

السهم المدمى هو الذي يرمى به الرجل العدو ، ثم يرميه العدو بذلك ، وكان الرجل إذا رمى العدو بسهم فأصاب ، ثم رماه به العدو عليه دم ، جعله في كنانته تبركا وتفاؤلا به[٤]. وما يدل على ذلك:

١. عن سعد ﷺ قال: رميت يوم أحد رجلا بسهم فقتله ، ثم رميت بذلك السهم أعرفه ، حتى فعلت ذلك ، وفعلوه ثلاث مرات ، فقلت: هذا سهم مبارك مدمى ، فجعلته في كنانتي ، فكان عنده حتى مات [٥]

٢. عن عامر بن سعد عن أبيه ﷺ قال: لما كان يومُ الخندق ورجل يتَّرِس جعل يقول بالترس هكذا، فوضعه فوقَ أنفه، ثم يقول هكذا، يُسَفِّله بَعدُ، قال: فأهويتُ إلى كنانتي فأخرجتُ مِنها سهماً مُدَمًّا، فوضعتُه في كبد القوس، فلما قال هكَذا، يُسَفّل الترس، رميتُ، فما نسيت وَقْعَ القِدْحِ على كذاوكذا من الترِس، قالَ: وسقط فقال

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب يخطب على قوس ، رقم (١١٤٥)، ص ١٣٠٧، وجعله ابن حجر شاهداً لحديث الحكم بن حزن المتقدم كما في التلخيص (١٥٩/٢)، وقال عنه: " وصححه ابن السكن "، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود (٣٠٦/٤)، برقم (١٠٣٩) .

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٨٦/٢٢)، برقم (١٤٣٦٩)، وقال الألباني في إرواء الغليل ٣ / ٩٩: " بسند صحيح على شرط مسلم ".

(٣) ينظر: شرح سنن ابن ماجه للسيوطي (٧٨/١) .

(٤) ينظر: الصحاح (٢٣٤١/٦)، غريب الحديث (٩٥/٣)، تهذيب اللغة (٢٦/١٣) ،

(٥) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٢/ ٣٨٩) ، الدماء في الإسلام، عطية سالم ص ٣٥

برجله! فضحك نبي الله – صلى الله عليه وسلم –، أحسبه قال: حتى بَدَتْ نَواجِذه، قال: قلت: لِمَ؟ قال: لفعل الرجل [1]

الفرع الرابع: الرجوع من الغزو.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [2] على أنه يستحب لمن رجع من الغزو أو حج أو عمرة ، أن يكبر على كل شرف من الأرض ثلاثا ، ثم يقول: (لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير ، آيبون تائبون ، عابدون ، لربنا حامدون ، حتى يدخلها.

واستدلوا بما يلي:

١. عن ابن عمر ﵄ قال: كان النبي ﷺ إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة ، يكبر على كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ثم يقول: (لا إله إلا الله.....)[3]

٢. عن أنس ﵁ قال: إن النبي ﷺ لما أشرف على المدينة قال: (آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون فلم يزل يقولها حتى دخل المدينة)[4]

وجه الدلالة: القفول ؛ الرجوع من السفر ، ولا يستعمل القفول في ابتداء السفر ، وإنما سمي المسافرون قافلة تفاؤلا لهم بالقفول والسلامة ، وفائدة الإخبار بالأوب ؛ أوب مخصوص وهو الرجوع عن المخالفة إلى الطاعة أو التفاؤل بذلك ، وفيه استبشار بكمال العبادة ، والفراغ منها وحصول المقصود والظفر به ، وأن يكون بعد رجوعه خيرا مما كان

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٢/٢٨٢)، برقم (١٦٢٠)

(٢) ينظر: تبين الحقائق (٢/٣٧)، عمدة القاري (١٠/١٣١)، الذخيرة (٣/٢٨٢)، النوادر والزيادات على مافي المدونة (٢/٥٠٥)، المجموع (٤/٣٩٥)، الحاوي الكبير (٤/٢١٣)، حاشية الجمل (٢/٤٨٧)، المغني (٣/ ٤٧٩)، الشرح الكبير لابن قدامة (٣/٤٩٦)، كشاف القناع (٢/٥١٩) .

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب إذا أراد سفرا، برقم (٦٣٨٥)، ص (٥٣٧)، ومسلم، كتاب الحج، باب ما يقول إذا رجع من غزو، برقم (١٣٤٥)، ص (٩٠٢) .

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب ما يقول إذا رجع من غزو، برقم (٣٠٨٥)، ص (٢٤٨)، ومسلم، كتاب الجهاد، باب ما يقول إذا رجع من غزو، برقم (١٣٤٥)، ص (٩٠٢) .

فهذا من علامات قبول العمل الصالح من غزو وحج وغيره ، وأن يكون خيره مستمرا وفي ازدياد [1].

المطلب الخامس: أثر الفأل في أحكام المولود ، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الحنكة للمولود.

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [2] على استحباب تحنيك المولود عند ولادته بتمر ، فإن تعذر فما في معناه ، أو قريب منه من الحلو ، ويستحب أن يكون المحنك من الصالحين ، رجلا كان أو امرأة ، فإن لم يكن حاضرا عند المولود حمل إليه.

واستدلوا بأدلة كثيرة منها:

١. عن أبي موسى ﷺ قال: (ولد لي غلام ، فأتيت به إلى النبي ﷺ فسماه إبراهيم فحنكه بتمرة ودعا له بالبركة ودفعه إليّ وكان أكبر ولد أبي موسى) [3]

٢. عن عائشة ﷺ قالت: (أُتِيَ النبي ﷺ بصبي يحنكه فبال عليه فأتبعه الماء) [4]

٣. عن أسماء ﷺ: أنها حملت بعبد الله بن الزبير بمكة قالت: فخرجت وأنا متم فأتيت المدينة فنزلنا قباء فولدت بقباء ثم أتيت به رسول الله ﷺ فوضعته – أي في حجره – ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل في فيه. فكان أول شيء دخل في جوفه ريق رسول الله ﷺ ثم حنكه بالتمرة ثم دعا له فبرك عليه وكان أول مولود ولد في الإسلام ففرحوا به فرحاً شديداً لأنهم قيل لهم: إن اليهود قد سحرتكم فلا يولد لكم) [5]

---

(١) ينظر: طرح التثريب (١٨٤/٥، ١٨٦)، حاشية الجمل (٤٨٧/٢) .

(٢) حكاه النووي في شرح صحيح المسلم (١٩٤/٣)، وينظر: عمدة القاري (١٤٠/٢١)، الذخيرة (١٦٦/٤)، البيان والتحصيل (٣٨٦/٣)، مواهب الجليل (٢٥٧/٣)، المجموع (٤٣٤/٨)، أسنى المطالب (٢٠/١)، المغني (٤٦١/٩) الشرح الكبير لابن قدامة (٥٨٧/٣)، الكافي (٥٤٧/١) .

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العقيقة، باب تسمية المولود، برقم (٥٤٦٧)، ص٤٧١، ومسلم، كتاب الأدب، باب استحباب تحنيك المولود، برقم (٢١٤٥)، ص ١٠٦٠

(٤) أخرجه البخاري، كتاب العقيقة، باب تسمية المولود، برقم (٥٤٦٨)، ص٤٧١

(٥) أخرجه البخاري، كتاب العقيقة، باب تسمية المولود، برقم (٥٤٦٩)، ص٤٧١، ومسلم، كتاب الآداب، باب تسمية المولود، برقم (٢١٤٦)، ص١٠٦٠

وقد ذكر بعض الفقهاء أن من وجوه الحكمة في التحنيك ؛ أنه يتفاءل له بالإيمان ، لأن التمر ثمرة الشجرة التي شبهها رسول الله ﷺ بالمؤمن وبحلاوته أيضا ، لاسيما إذا كان المحنك من أهل الفضل والعلماء والصالحين ؛ لأنه يصل إلى جوف المولود من ريقهم [1].

الفرع الثاني: تسمية المولود ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:اختيار الاسم والفأل به

اتفق الفقهاء –رحمهم الله – [2] على أنه يستحب تحسين الاسم ؛ بحيث يكون الاسم حسنا في اللفظ والمعنى ، خاليا مما دلت الشريعة على تحريمه أو منعه.

واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى: (وإني سميتها مريم) [3]

وجه الدلالة: مريم في لغتهم العابدة ، أرادت بهذه التسمية التفاؤل لها بالخير ، والتقرب إلى الله ، والتضرع إليه بأن يكون فعلها مطابقا لاسمها ، وأن تصدق ظنها بها [4]

٢. ما رواه أبو الدرداء ﷺ أن النبي ﷺ قال: (إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم) [5]

---

(١) ينظر: عمدة القاري (٢١/١٤٠)

(٢) ينظر: الفتاوى الهندية (٥/٣٦٢)، الذخيرة (١٣/٣٣٧)، المنتقى شرح الموطأ (٩/ ٤٥٣)، المجموع (٨/ ٤٣٦)، الحاوي ا(١٥/١٣٠)، مغني المحتاج (٤/ ٢٩٤)، المغني (١٣/٣٩٨)، الشرح الكبير (٣/ ٥٨٧)، كشاف القناع (٣/ ٢٦) .

(٣) سورة آل عمران، آية (٣٦)

(٤) تفسير الرازي (١٦/ ١٧٧)

(٥) أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب تغيير الأسماء، برقم (٤٩٤٨)، ص ١٥٨٥، وأحمد في مسنده (٣٦/٢٢)، برقم (٢١٦٩٣)، والدارمي ، (٣/١٧٦٦)، برقم (٢٧٣)، والبيهقي في سننه (٩/ ٥١٥)، برقم (١٩٣٠٨)، قال الحافظ في الفتح (١٠/٥٧٧): " ورجاله ثقات، إلا أن في سنده انقطاعا بين عبدالله بن أبي زكريا راويه عن أبي الدرداء، ولم يدركه "، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، برقم (٢٠٣٦)، (١/٢٩٦) .

٣. وعن يحي بن سعيد ﷺ [١] أن رسول الله ﷺ قال: للقحة تُحلب: (من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال الرسول ﷺ: (ما اسمك ؟ فقال له الرجل: مُرة، فقال رسول الله ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه ؟ فقام رجل، فقال له رسول الله ﷺ ما اسمك ؟ فقال: حرب، فقال رسول الله ﷺ، ثم قال: من يحلب هذه ؟ فقام رجل، فقال رسول الله ﷺ: ما اسمك ؟ فقال: يعيش، فقال رسول الله ﷺ: احلب) [٢]

وجه الدلالة من النصوص: يحتمل من فعل الرسول ﷺ أنه قصد التفاؤل، وكان يكره من الأسماء ما قبح منها، ويحب الفأل الحسن، ولا يجري هذا مجرى الطيرة ؛ لأن الفأل إنما هو لاستحسان اسم يتضمن نجاحا أو مسرة أو تسهيلا، فتطيب النفس لذلك ويقوى العزم على ما قد عزم عليه، وإنما ذلك فيما يفجأ من الكلام دون ما يترقب سماعه، واختيار الاسم الحسن كما يختار جمال المرأة، وحسن الزي وطيب الرائحة، وهذا من باب التجمل، والتجمل مشروع ومندوب إليه في الأسماء وغيرها. [٣]

٤. عن سمرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثمت هو؟ فلا يكون، فيقال: لا)[٤]

وجه الدلالة: معنى هذا أن الناس إنما يقصدون بهذه الأسماء التفاؤل بحسن ألفاظها ومعانيها، وربما ينقلب عليهم ما قصدوه إلى الضد، إذا سألوا وقالوا: أثم يسارا أو نجيحا، فقيل: لا، فتطيروا بنفيه [٥].

---

(١) يحي بن سعيد بن فروخ القطان، الإمام الكبير، أمير المؤمنين في الحديث، الحافظ، انتهى إليه الحفظ، سمع من سليمان التيمي، والأعمش وخلق كثير، وحدث عنه: سفيان، وشعبة، وعبدالرحمن بن مهدي و غيرهم، كان ثقة مأمونا رفيعا حجة، توفي سنة ١٩٨هـ، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٧٥/٩)، طبقات ابن سعد (٢٩٣/٧)

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، برقم (٧٩٤)، (٢٤/٧١)، وقال ابن القيم في تحفة المولود ص٥٠ : "رواه مرسلا في موطئه"

(٣) ينظر: المنتقى شرح الموطأ (٩/ ٤٥٤ – ٤٥٨)

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الأدب، باب كراهة التسمية، برقم (٢١٣٧)، ص١٠٥٩

(٥) ينظر: شرح السنة، للبغوي (٣٣٠/٢)

٥. والناس حين تسمي أبناءها تلمح التفاؤل في أن تصير المعنى الأصلي واقعا، كاسم محمد ؛ اسم عربي منقول من الصفة على سبيل التفاؤل أنه سيكثر حمده، وكذلك كان ﷺ [١].

وقد جاء في النصوص الأمر بتحسين الاسم و انتقاء اللفظ الحسن في كل شيء، فمن ذلك:

١. عن محمد بن إسحاق أنه قال: (لا تقولوا انصرفنا من الصلاة، فإن قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم، لكن قولوا قضينا الصلاة)، وكان المقصود منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي، والترغيب في تلك اللفظة الواردة في الخبر [٢] قال تعالى: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) [٣].

٢. عن أنس ﷺ أن رسول الله ﷺ: (أتى خيبر ليلا وكان إذا أتى قوما بليل لم يغر بهم حتى يصبح، فلما أصبح خرجت اليهود بمساحيهم ومكاتلهم، فلما رأوه قالوا: محمد و الله، محمد و الخميس، فقال النبي ﷺ (خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين)[٤].

وجه الدلالة: يؤخذ من هذا الحديث التفاؤل ؛ لأنه ﷺ لما رأى آلات الهدم مع لفظ المسحاة من سحوت إذا قشرت أخذ منه أن مدينتهم ستخرب [٥].

٣. في صلح الحديبية لما جاء سهيل بن عمرو[٦]، قال النبي ﷺ:(قد سهل لكم من

---

(١) ينظر: زاد المعاد (٣٣٦/٢)

(٢) ينظر: تفسير الرازي (١٧٧/١٦)

(٣) سورة الجمعة، آية (١٠)

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة بغير رداء، برقم (٣٧١)، ص٣٢، ومسلم، كتاب النكاح، باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها، برقم (١٣٦٥)، ص ٩١٦

(٥) فتح الباري (٢٠٨/١)، فتح الباري لابن رجب، وعمدة القاري (٨٥/٤)

٦) سهيل بن عمرو، يكنى أبا يزيد ،كان خطيب قريش، ومن أشرافهم، تأخر إسلامه إلى الفتح، ثم حسن إسلامه، كان سمحا جوادا مفوها، كان كثير الصلاة والصوم والصدقة، خرج مجاهدا للشام، استشهد يوم اليرموك، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٩٥/١)، طبقات ابن سعد (٤٥٣/٥) .

أمركم)[1].

وجه الدلالة: فيه دليل على استحباب التفاؤل بالاسم الحسن [2]، وللأسماء تأثير في المسميات، وللمسميات تأثر عن أسمائها في الحسن والقبح، والخفة والثقل، واللطافة والكثافة. [3]

المسألة الثاني: تغيير الاسم

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – [4] على أنه يستحب تغيير الاسم إذا وجد فيه واحد من هذه الأسباب: مخالفة الدين، أوفيه تزكية من باب الدين، أو ما يقبح من الأسماء. فمن الأسماء القبيحة: حرب ومرة وكلب وكليب وجري وعاصية ومُغرِية، وشيطان وشهاب وظالم وحمار وأشباهها

واستدلوا بما يلي:

١. عن ابن عمر ﵁ قال: غير النبي ﷺ اسم عاصية، وقال: (أنت جميلة) [5]

٢. ما رواه أبو هريرة ﵁: (أن زينب كان اسمها برة، فقيل: تزكي نفسها، فسماها رسول الله ﷺ زينب) [6]

٣. وغير اسم حزن جد سعيد بن المسيب وجعله سهلا فأبى، وقال:(السهل يوطأ ويمتهن)[7].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، برقم (٢٧٣١)، ص٢١٧

(٢) ينظر: معالم السنن (٢/٣٣٠)

(٣) ينظر: زاد المعاد (٢/٣٣٦)

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦ / ٧٣٨)، المعتصر من المختصر (٢/٢٠٧)، المنتقى (٩/٤٥٣)، الذخيرة (١٣/٣٣٧)، المجموع (٨/٤٣٦)، المهذب (١/٤٤٠)، مغني المحتاج (٤/٢٩٤)، الشرح الكبير لابن قدامة (٣/٥٨٧)، المبدع (٣/٢٧٥)، الإقناع (١/٤٠٩)، الفروع (٦/١٠٨)

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الآداب، باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن، برقم (٢١٣٩)، ص١٠٦٠

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الآداب، باب تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه، برقم (٦١٩٢)، ص٥٢٢، ومسلم، كتاب الآداب، باب استحباب تغيير الاسم، برقم (٢١٤١)، ص١٠٦٠.

(٧) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب اسم الحزن، برقم (٦١٩٠)، ص ٥٢٢

٤. قال أبو داود [1]: وغير النبي ﷺ اسم العاص وعزيز وعتلة وشيطان والحكم وغُراب وحُباب وشهاب، فسماه هشاما، وسمى حربا سلما، وسمى المضطجع المنبعث، وأرضا عفرة سماها خَضِرة، وشعب الضلالة سماه شعب الهدى، وبنو الزانية سماهم بني الرشدة، وسمى بني مغوية بني رِشْدة

وهذا كله لأنه ﷺ كان يعجبه الاسم الحسن، ويتفاءل به، وكان يأخذ المعاني من أسمائها في المنام واليقظة [2]

المسألة الثالثة: تكنية المولود

اختلف الفقهاء – رحمهم الله – في تكنية المولود على قولين:

القول الأول: يباح تكنية المولود وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والصحيح من مذهب الحنفية [3]

واستدلوا بما يلي:

١. ما رواه أنس بما مالك ﷺ قال: (كان رسول الله أحسن الناس خلقا، وكان لي أخ يقال له أبو عمير: قال: احسبه، قال: كان فطيما، قال: فكان إذا جاء رسول الله ﷺ فرآه، قال: (يا أبا عمير ما فعل النغير؟) قال: فكان يلعب به) [4]

٢. أن الكنية لايقصد بها الإخبار بأن المولود والد للمكنى باسمه، وإنما يقصد بها أن تكون علما له، على سبيل الإكرام والترفيع له. [5]

---

(١) ذكره أبوداود في سننه بعد حديث الحزن (٤٩٥٦)، وقال: تركت أسانيدها اختصارا .

(٢) ينظر: زاد المعاد (٢/٣٣٦)

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦/٧٣٩)، المحيط البرهاني (٥/٣٨٢)، الفتاوى الهندية (٥/٣٦٢)، البيان والتحصيل (١٧/٥٩)، الذخيرة (١٣/٣٣٨)، المدخل (١/٢٤١)، أسنى المطالب (١/٥٥٢)، الفروع (٦/١١٤)، زاد المعاد (٢/٣٤٤) .

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الانبساط إلى الناس، برقم (٦١٢٩)، ص٥١٧، ومسلم، كتاب الآداب، باب جواز تكنية من لم يولد، برقم (٢١٥٠)، ص١٠٦١

(٥) البيان والتحصيل (١٧/٥٩)

٣. أن في تكنية المولود أمن من التلقيب ؛ لأن الغالب أن من يذكر شخصا فيعظمه لا يسميه باسمه الخاص ، فإذا كانت له كنية أمن من تلقيبه ، ولهذا قيل: (بادروا أبناءكم بالكنى قبل أن تغلب عليها الألقاب [١]

القول الثاني: يكره تكنية المولود ، وهو قول بعض الحنفية وبعض المالكية [٢]

واستدلوا: بأن ظاهر ذلك الإخبار بالكذب ؛ لأنه خلاف الواقع ، حيث إن المولود لا ولد له يكنى به عن اسمه به [٣]

نوقش: بأن المقصود من الكنية ، التفاؤل بأن المولود سيعيش حتى يولد له ؛ فيصير والدا في ثاني الحال لا التحقيق في الحال ؛ فلا يدخل ذلك في الكذب [٤]

الراجح : القول الأول وهو إباحة الكنية للمولود ، وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها ، ولأنه ثبتت من فعل النبي ﷺ وقوله. والقصد من التكنية التفاؤل ، والتفاؤل مقصد شرعي.

الفرع الثالث: كسر عظام العقيقة.

اختلف الفقهاء – رحمهم الله – في حكم كسر عظام العقيقة على قولين:

القول الأول: يستحب أن تذبح العقيقة وتقطع على المفاصل ولا تكسر عظامها وتطبخ جُدُولاً [٥] ، وإليه ذهب الشافعية [٦]، والحنابلة [٧]

---

(١) فتح الباري (١٠/٥٨٢)

(٢) ينظر: المدخل (٢٤١/١)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٧٣٩)

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٦/ ٧٣٩)، المحيط البرهاني (٥/ ٣٨٢)، البيان والتحصيل (٥٩/١٧)، المدخل (٢٤١/١)

(٤) ينظر: المحيط البرهاني (٥/ ٣٨٢)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٧٣٩)، الفتاوى الهندية (٥/ ٣٦٢)، البيان والتحصيل (٥٩/١٧).

(٥) الجدول: جمع جدل وهو كل عظم موفر، كما هو لايكسر أي لاتقطع، لسان العرب (١١/ ١٠٣)

(٦) ينظر: نهاية المطلب (٢٠٦/١٨)، الوسيط (٧/ ١٥٢)، المجموع (٨/ ٤٣٠)، مغنى المحتاج (٦/ ١٤٠)

(٧) ينظر: المغني (٩/ ٤٦٣)، الشرح الكبير مع الإنصاف (٩/ ٤٤٤)، مسائل أحمد رواية ابنه عبدالله (٢٦٨/١)، شرح الزركشي (٧/ ٥٣)

واستدلوا بما يلي:

١. عن جعفر بن محمد [١] عن أبيه: أن النبي ﷺ قال في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين: (أن ابعثوا إلى القابلة منها برجل وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظما) [٢]

نوقش: بأن الحديث لا يصح كما ثبت في تخريجه.

٢. عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ عَائِشَةَ ﵂ قَالَتْ: (يُطْبَخُ جُدُولًا، وَلَا يُكْسَرُ مِنْهَا عَظْمٌ)[٣]

٣. ولأنها أول ذبيحة ذبحت عن المولود ، وقد جرت مجرى الفداء ، فاستحب فيها ذلك ، تفاؤلا بسلامة المولود ، وسلامة أعضائه ، وطيب العيش [٤]

٤. إظهار شرف الإطعام وخطره إذا كان يقدم للآكلين ويهدى إلى الجيران ويطعم للمساكين ، فاستحب أن يكون قطعاً كل قطعة تامة في نفسها لم يكسر من عظامها شيء ولا نقص العضو منها شيئاً، ولا ريب أن هذا أجل موقعاً وأدخل في باب الجود من القطع الصغار [٥]

٥. أن الهدية إذا شرفت وخرجت عن حد الحقارة وقعت موقعاً حسناً عند المهدي إليه ودلت على شرف نفس المهدي وكبر همته، وكان في ذلك تفاؤلاً بكبر نفس المولود وعلو همته وشرف نفسه [٦]

---

(١) جعفر بن محمد بن جعفر بن الحسن بن علي، أبو عبدالله ،القرشي الهاشمي العلوي المدني، أحد الأعلام، كان زاهدا عابدا، حدث عن: أبيه أبي جعفر الباقر، وعطاء بن أبي رباح، والزهري وغيرهم، وحدث عنه: ابنه موسى الكاظم، وأبو حنيفة، ويحي القطان وغيرهم كثير، قتل بالري، ينظر في ترجمته: مقاتل الطالبين (٥٢٥/١)، المنتظم (١١٠/٨)، وسير أعلام النبلاء (٢٥٥/٦)

(٢) رواه أبوداود في مراسيله، باب في العقيقة، برقم (٣٧٩)، (٢٧١/١)

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١١٦/٥)، برقم (٢٤٢٦٣)

(٤) ينظر: المغني (٤٦٣/٩)، نهاية المطلب (٢٠٦/١٨)، المهذب (٤٣٨/١)، الوسيط (١٥٢/٧)، تحفة المودود (٧٩)

(٥) تحفة المودود (٧٩)

(٦) تحفة المودود (٧٩)

القـول الثـاني: يبـاح كـسـر عظـام العقيقـة ، وإليـه ذهـب المالكيـة [1]، والأصح عنـد الشـافعية [2]

واسـتدلوا بما يلي:

١. لم يصح في المنع من ذلك [3]، ولا في كراهته سـنة يجب المصير إليها ، وقد جرت العادة بكسر عظام اللحم ، وفي ذلك مصلحة أكله وتمام الانتفاع به ، ولا مصلحة تمنع من ذلك [4]

٢. في كسر عظامها مخالفة للجاهلية ؛ فإنهم كانوا يفصلونها من المفاصل ؛ تفاؤلا بسلامة المولود ، والاستعاذة بما يجعله الشرع عوذة ممنوع، وفيه طيرة ، وقد نهي عنه [5]

٣. ولأن ذبحها وملاقاة النار لها ، أعظم من كسر عظامها [6]

الترجيح:

والذي يظهر – والله أعلم – أنه يباح بكسر عظامها إن احتيج لذلك ، وإن اسـتطاع الجزار تقطيعها على المفاصل فهو أفضل لما ورد في الآثار وإن لم يثبت عن الرسـول ﷺ فقد وردت عن عدد من السلف كعائشة وعطاء وجابر كما ذكره البيهقي وغيره

الفرع الرابع: طبخ العقيقة بالسكر

اتفـق الفقهـاء [7]– رحمهـم الله – علـى أنـه يـسـتحب طبخ لحـم العقيقـة ، وأن لا يتصدق بلحمها نياً ، واختلفوا فيما تطبخ به على قولين:

---

(١) ينظر: الذخيرة (٤/١٦٣)، مواهب الجليل (٣/٢٥٦)، القوانين الفقهية (١٢٩)، إرشاد السالك (١/٥٥)

(٢) ينظر: روضة الطالبين (٣/٢٣١)، الحاوي الكبير(١٥/١٢٩)، طرح التثريب (٥/٢١٥)، ولم أقف على قول للحنفية في هذه المسألة بحسب المصادر التي اطلعت عليها .

(٣) قال ابن حزم: " لم يصح المنع من كسر عظامها شيء " وينظر: المجموع (٨/٤٣٠)

(٤) تحفة المودود بأحكام المولود (٧٩) وينظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (٥/ ٢٠٥)

(٥) ينظر: الذخيرة (٤/١٦٣)، مواهب الجليل (٣/ ٢٥٦)، الحاوي (١٥/ ١٢٩)

(٦) ينظر: الحاوي (١٥/ ١٢٩)

(٧) هذا ما نص عليه الأئمة الثلاثة، وهو مقتضى مذهب الحنفية، ينظر: درر الحكام (١/٢٦٦)، الكافي لابن عبدالبر (١/٤٥٦)، البيان والتحصيل (٣/٣٨٦)، النوادر والزيادات على مافي المدونة (٤/٣٣٥)، المدخل

القول الأول: يستحب طبخ العقيقة بالحموضة ، وهذا وجه عند الشافعية [1]

واستدلوا:

بحديث جابر رضي الله عنه:أن النبي ﷺ قال: (نعم الإدام الخل) [2]

القول الثاني: يستحب طبخ العقيقة بحلو، وهذا مذهب الشافعية [3] والحنابلة [4]

واستدلوا بما يلي:

١. ما ثبت في الصحيح: (أن النبي ﷺ كان يحب الحلوى والعسل) [5]

٢. تفاؤلا بحلاوة أخلاقه [6]

نوقش: بأن هذا القول ضعيف ؛ لأنه ليس عليه دليل ، وحب النبي ﷺ للحلوى ، لا يعني أن تطبخ به العقيقة ، ومسألة التفاؤل لا ينبغي أن نتوسع فيها هذا التوسع [7]

(٢٩٢/٣)، المهذب (١/ ٤٣٨)، المجموع (٢٤٧/٧)، المستوعب (٣٨٤/٤)، الإنصاف (٤٤٦/٩)، شرح منتهى الإرادات (٦١٦/١)، كشاف القناع (٣/ ٣٠)، مطالب أولي النهى (٤٩١/٢) .

(١) ينظر: المجموع (٨/ ٢٤٩)

(٢) أخرجه أبوداود، كتاب الأطعمة، باب في الخل، برقم (٣٨٨٢٠)، ص١٥٠٤، والترمذي، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في الخل، برقم (١٨٣٩)، ص١٨٣٨، ابن ماجه، كتاب الأطعمة، باب الائتدام بالخل، برقم (٣٣١٦)، ص٢٦٧٧، قال البغوي في شرح السنة (١١/ ٣١٠): " حديث صحيح أخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة "، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (٦٧٦٨)

(٣) ينظر: المهذب (٤٣٨/١)، حاشيتا قلوبي وعميرة (٢٥٧/٤)

(٤) ينظر: المستوعب (٣٨٤/٤)، شرح منتهى الإرادات (٦١٦/١)، الإنصاف (٤٤٦/٩)، حاشية الروض المربع (٢٥٠/٤)

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الأطعمة، باب الحلوى والعسل، برقم (٥٤٣١)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرم امرأته، برقم (١٤٧٤)، ص٩٢٨

(٦) ينظر: المهذب (٤٣٨/١)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٢٥٧/٤)، المستوعب (٣٨٤/٤)، شرح منتهى الإرادات (٦١٦/١)، الإنصاف (٤٤٦/٩)، حاشية الروض المربع (٢٥٠/٤)

(٧) ينظر: الشرح الممتع (٤٩٩/٧)

الترجيح: الراجح – والله أعلم – أن الأمر فيه سعة ، وإذا طبخت العقيقة بما يلاءم كل قوم بلا اعتقاد فضل معين أو توسع في تفاؤل من غير دليل ، فلاحرج فيه، والله أعلم.

الفرع الخامس: دفع أول الثمرة للصبي.

يستحب إعطاء الصغير من الولدان التحفة والطرفة ، وما يسره ويعجبه وينفعه ، ومن ذلك أول الثمرة ، لأن سروره بذلك أعظم من سرور الكبير [1]

واستدلوا:

عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: (كان الناس إذا رأوا أول الثمر جاءوا به إلى النبي ' ، فإذا أخذه رسول الله ' قال: ((اللهم بارك لنا في ثمرنا، وبارك لنا في مدينتنا، وبارك لنا في صاعنا، وبارك لنا في مُدنا، اللهم إن إبراهيم عبدك وخليلك ونبيك، وإني عبدك ونبيك، وإنه دعاك لمكة، وإني أدعوك للمدينة بمثل ما دعاك لمكة ومثله معه))، قال: (ثم يدعو أصغر وليد له فيعطيه ذلك الثمر)[2]

وذكروا من وجوه الحكمة في ذلك ؛ التفاؤل بنماء الثمار وزيادتها لدفعها لمن هو في سن النماء والزيادة [3]

المطلب السادس: أثر الفأل في الدعاء ، وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: تقليب اليدين في الدعاء.

اختلف الفقهاء – رحمهم الله – في حكم الدعاء بظهور الكفين على قولين:

القول الأول: السنة في كل دعاء لرفع البلاء كالقحط ونحوه أن يرفع يديه ويجعل ظهر كفيه إلى السماء، وإذا دعاء لسؤال شيء وتحصيله جعل بطن كفيه إلى السماء.

---

(١) ينظر: مرقاة المفاتيح (١٨٧٤/٥)، مرعاة المفاتيح (٥١٩/٩)، إكمال المعلم بفوائد مسلم (٤٩٢/٤)، الاستذكار (٢٢٢/٨)، المنتقى (١٨٨/٧)، تنوير الحوالك (٢٠٠/٢)، شرح الزرقاني (٣٤٥/٤) .

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة، برقم (١٣٧٣)، ص٩٠٦

(٣) ينظر: مرعاة المفاتيح (٥١٩/٩)، إكمال المعلم (٤٩٢/٤)، شرح الزرقاني (٣٤٥/٤)

وهـذا مـذهب جمهـور الفقهـاء مـن الحنفيـة(١) والمالكيـة(٢) والـشافعية(٣) والحنابلة (٤).

واستدلوا بما يلي:

١. قال تعالى: (ويدعوننا رغبا ورهبا) (٥).

وجه الدلالة: قال بعض المفسرين (٦): الرغب بسط الأيدي، وظهورهما إلى الأرض، والرهب بسطهما وظهورهما إلى السماء.

٢. عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: (كان النبي ﷺ واقفاً بعرفة يدعو هكذا، ورفع يديه حيال ثندويه، وجعل بطون كفيه مما يلي الأرض)(٧).

٣. عن أنس ﷺ: (أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء) (٨)، وفي رواية: (كان يستسقي هكذا ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الأرض...) (٩).

٤. (وكان الرسول ﷺ إذا سأل جعل باطن كفيه إليه، وإذا استعاذ جعل ظاهرهما إليه) (١٠).

---

(١) ينظر: المبسوط (١٦٦/١)، والبناية على الهداية (١٨١/٣)، وعمدة القاري (٥١/٧).

(٢) ينظر: المدونة (٣٩٨/١)، ومواهب الجليل (٢٠٧/٢)، والجامع لأحكام القرآن (٢٢٣/١١)، وحاشية العدوي (٤٨١/١).

(٣) ينظر: المجموع (٨٢/٥)، وشرح صحيح مسلم (١٩/٦)، وعون المعبود (٢٥١/٤).

(٤) ينظر: الفروع (٤٠٢/١)، والإنصاف (٤٣٢/٢)، وقال: (قدمه في الفروع)، والآداب الشرعية (٢٦٣/٢).

(٥) سورة الأنبياء: الآية (٩٠).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٢٣/١).

(٧) أخرجه أحمد في مسنده، ينظر: (الفتح الرباني، كتاب الأدعية، باب رفع اليدين في الدعاء، (٢٧٠/١٤))، وأورده الهيثمي في المجمع (١٦٨/١٠)، وعزاه إلى أحمد، وقال: (فيها بشر بن حرب وهو ضعيف)، وقال ابن حجر في التقريب (١٠٧/١): (صدوق فيه لين).

(٨) أخرجه مسلم، كتاب الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء، برقم (٨٩٦)، ص٨١٧.

(٩) أخرجه أبو داود، كتاب الاستسقاء، باب رفع اليدين في الاستسقاء، برقم (١١٦٨)، ص ١٣٠٩، وقال في عون المعبود (٢٥/٤) قال المنذري: (وأخرجه مسلم مختصراً بنحوه).

(١٠) أخرجه أحمد في مسنده، ينظر: (الفتح الرباني، كتاب الأدعية، باب صفة رفع اليدين، (٢٧٠/١٤)، وقال البنا: (لم أقف عليه لغير الإمام أحمد وهو مرسل ؛ لأن خلاد بن السائب ليس بصحابي، وإنما الصحابي أبوه السائب بن خلاد، وقد جاء هذا الحديث في مسند السائب بن خلاد الصحابي، وغالب ما فيه من الأحاديث مروى عن خلاد بن السائب عن أبيه إلا هذا الحديث فلم يصرح بذكر أبيه فيه فهو مرسل

٥. وعن أنس ﷺ: (أن رسول الله ﷺ كان إذا دعا جعل ظاهر كفيه مما يلي وجهه، وباطنهما مما يلي الأرض) (١).

٦. الحكمة في الإشارة بظهور الكفين عند الرهب: إما التفاؤل بدفع المحذور، أو بتقلب الحال ظهراً لبطن، أو يلتمس أن يغمره الله برحمته من رأسه إلى قدمه، أو لدفع ما يتصوره من مقابلة العذاب والشر، فيجعل يديه كالترس الواقي عن المكروه، ولما فيه من التفاؤل برد البلاء (٢).

القول الثاني: لا يشرع الدعاء بظهور الكفين. وهذا قول جماعة من الحنابلة (٣)، واختاره الشيخ ابن تيمية (٤).

واستدلوا بما يلي:

١. قال ﷺ: (إذا سألتم الله فاسألوه ببطون أكفكم ولا تسألوه بظهورها) (٥).

٢. ولأن اللائق بالطالب لشيء يناله أن يمد كفه إلى المطلوب ويبسطها متضرعاً ليملأها من عطاءه الكثير المؤذن به رفع اليدين إليه جميعاً (٦).

لذلك) .وأورده الهيثمي في المجمع (١٦٨/١٠)، وقال: (رواه أحمد مرسلاً، وإسناده حسن)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، برقم (٤٤١٧)، ص ٦٤١

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ينظر: (الفتح الرباني، كتاب الدعاء، باب كيفية رفع اليدين، (٢٧٠/١٤)، وقال البنا: (إسناده صحيح)) .

(٢) ينظر: فتح الباري (٦٠١/٢)، وعون المعبود (٢٥١/٤)، التيسير بشرح الجامع الصغير (٢٥١/٢)، فيض القدير (١٤١/٥)، الشمائل الشرقية (١٦١/١) .

(٣) ينظر: الفروع (٤٠٢/١)، والإنصاف (٤٣٢/٢) .

(٤) حكاه عنه ابن مفلح في الفروع (٤٠٢/١)، وعنه المرداوي في الإنصاف (٤٣٢/٢) .

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب الوتر، باب الدعاء، برقم (١٤٨٥)، ص ١٣٣٣، وقال: (روي هذا الحديث من غير وجه عن محمد بن كعب، كلها واهية، وهذا الطريق أمثلها وهو ضعيف)، وأورده الهيثمي في المجمع (١٦٩/١٠)، وعزاه إلى الطبراني، وقال: (رجاله رجال الصحيح غير عمار بن خالد الواسطي وهو ثقه)، وقال ابن مفلح في الفروع (٤٠١/١): (رواه أبو داود بإسناد حسن)، وقال الألباني في الصحيحة (١٤٣/٢) وبرقم (٥٩٥): (والحديث صحيح ؛ فإن له شواهد) .

(٦) عون المعبود (٢٥١/٤)، وينظر: الشرح الممتع على زاد المستنقع، لابن عثيمين (٢٨٣/٥) .

وأما ما ورد في الأحاديث أنه كان يدعو بظهور كفيه، فالجواب عنه:

أنه من شدة رفعه لليدين صار كأن ظهور كفيه نحو السماء، قال شيخ الإسلام (١): (صار كفيه نحو السماء لشدة الرفع ، لا قصداً له ، وإنما كان يوجه بطونهما مع القصد، وأنه لو كان قصده فغيره أولى وأشهر، ولم يقل أحد مما يرى رفعهما في القنوت أنه يرفع ظهورهما، بل بطونهما".

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – هو القول بعدم مشروعية الدعاء بظهور الكفين وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها، وبه تتفق الأدلة. ولضعف أدلة المخالفين بما ورد عليها من مناقشة.

الفرع الثاني: ختم الدعاء باسم مناسب.

ومن الأدب: أن يختم باسم يناسب مطلوبه (٢):

فلا يقول اللهم اغفر لي يا جبار، لأن لفظ الجبار يناسب الشدة والقوة لا العفو والرحمة. ويدل على اعتباره:

ما أخبر الله به عن دعوات الأنبياء فمن ذلك:

أ – قال تعالى عن سليمان: (قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب) [٣].

فطلب من الله الملك، وختم باسم يناسب ذلك وهو الوهاب.

ب – وقال تعالى عن أيوب : (وأيوب إذ نادى ربه ، أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين) [٤]. طلب الله الشفاء من المرض ، وختم باسم يناسب ذلك وهو الرحمة.

---

(١) ينظر: الفروع (٤٠٢/١)، والإنصاف (٤٣٢/٢)، والشرح الممتع (٢٨٣/٥)، وقال: (وهذا هو الأقرب) أي هذا الجمع .

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣١٤/٨)، (١٤٠/١٥)، الأزهية في أحكام الأدعية ص ٩٣، الفتوحات الربانية (١٦٤/١) ، بدائع الفوائد (١٤٣/٢)، تطريز رياض الصالحين (١٠٧٠/١)

(٣) سورة ص: الآية (٣٥) .

(٤) سورة الأنبياء، آية ٨٣

وذكر بعضهم أن من وجوه الحكمة في ذلك ؛ التفاؤل بحصول المطلوب ، والتّوسّل بما يوجب تعجيل إجابته وحصول طلبته (١).

الفرع الثالث: مسح الوجه بعد الفراغ من الدعاء.

اختلف الفقهاء – رحمهم الله تعالى – في حكم مسح الوجه بعد الفراغ من الدعاء.

تحرير محل النزاع:

اتفقوا على أنه لا يشرع مسح الوجه لمن دعا ولم يرفع يديه (٢). واتفقوا على أنه لا يسن مسح غير الوجه كالصدر وغيره (٣)

واستدلوا بما يلي:

أن النبي ﷺ كان يدعو كثيراً، كما في الصلوات والطواف، وغيرهما من الدعوات المأثورة، دبر الصلوات، وعند النوم، وبعد الأكل، وأمثال ذلك، ولم يرفع يديه، ولم يمسح وجهه (٤).

واختلفوا في الداعي إذا رفع يديه هل يمسح وجهه بعد الفراغ من الدعاء أم لا ؟ على قولين:

القول الأول: لا يندب للداعي أن يمسح وجهه بعد الدعاء. وهذا قول الإمام مالك (٥)، والصحيح من مذهب الشافعية (٦)، ورواية عند الحنابلة(٧). اختارها شيخ الإسلام – رحمه الله –(٨).

---

(١) ينظر: منتهى السؤل على وسائل الوصول إلى الشمائل (٤١٨/٤)

(٢) ينظر: المجموع (٤٤١/٣)، وعون المعبود (٢٥٣/٤)، والفتح الرباني (٣١٥/٣) .

(٣) حكاه النووي في الروضة (٢٥٥/١)، وينظر: المجموع (٤٤٢/٣)، ومغني المحتاج (١٦٧/١)، والفروع (٤٨٤/١)، والإنصاف (١٦٩/٢)، وفيض القدير (٣٦٩/١) .

(٤) ينظر: عون المعبود (٢٥٣/٤) .

(٥) حكاه عنه المروزي في مختصر كتاب الوتر ص ٣٠٤ .وينظر: المعيار المعرب (٢٨٣/١).

(٦) ينظر: المجموع (٤٤١/٣)، ومنهاج الطالبين مع مغني المحتاج (١٦٧/١)، والفتوحات الربانية (٣١١/٢).

(٧) ينظر: الفروع (٤٨٣/١)، والإنصاف (١٦٩/٢) .

(٨) ينظر: الفتاوى (٥١٩/٢٢) .

واستدلوا بما يلي:

١. أنه وردت نصوص صريحة صحيحة في استحباب رفع اليدين، ولم يرد فيها مسح الوجه بعد الدعاء، مع توفر الدواعي على نقل ذلك، مما يدل على أن هذا العمل لا أصل له (١)

٢. صرح غير واحد من السلف بعدم مشروعية المسح بعد الدعاء فمن ذلك:

o سئل الإمام ابن المبارك – رحمه الله – عن الذي إذا دعا مسح وجهه قال: (لم أجد له ثبتاً، قال الراوي: ولم أره يفعل ذلك..." (٢).

o وسئل مالك عن الرجل يمسح بكفيه وجهه عند الدعاء فأنكر ذلك، وقال: (ما علمت" (٣).

o وسئل عبد الله بن المبارك عن الرجل يبسط يديه فيدعو ثم يمسح بهما وجهه، فقال: (كره ذلك سفيان – رحمه الله – "(٤).

o وقال شيخ الإسلام – ابن تيمية – رحمه الله – (٥): (أما مسح وجهه بيديه فليس عنه فيه إلا حديث أو حديثان لا يقوم بهما حجة".

القول الثاني: يندب للداعي أن يمسح وجهه بعد الدعاء.

وهذا الأصح عند الحنفية (٦)، وقول جماعة من المالكية (٧) ، ووجه عند الشافعية (٨) ، والمذهب عند الحنابلة (٩).

---

(١) ينظر: الشرح الممتع (١١٣/٤)، وجزء مسح الوجه باليدين بعد رفعهما للدعاء، بكر أبو زيد ص ٧٥ .

(٢) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في القنوت، برقم (٣١٥٢)، (٣٠١/٢) .

(٣) أخرجه المروزي في مختصر كتاب الوتر، باب مسح الوجه بيديه بعد فراغه من الدعاء، ص ٣٠٤ .

(٤) نفس الإحالة السابقة .

(٥) الفتاوى (٥١٩/٢٢) .

(٦) ينظر: المبسوط (٢٧/١)، والبناية على الهداية (٦٠٢/٢) .وحاشية ابن عابدين (٥٤٧/١) وقال: (المسح بعده على وجهه سنة في الأصح) .

(٧) ينظر: المعيار المعرب (٢٨٣/١): ونسبه إلى ابن لب، وابن علان، وابن سراج من متأخري أئمة غرناطة وابن عرفان والبرزلي وغيرهم.

(٨) ينظر: المجموع (٤٤١/٣)، والأذكار ص ٣٩١، والمنهاج في شعب الإيمان (٥٣٥/١)، وتحفة الذاكرين ص ٣٦، والفتوحات الربانية (٢٥٧/٧) .

(٩) ينظر: المغني (٥٨٥/٢)، والانصاف (١٧٣/٢)، وبدائع الفوائد (١١٣/٤)، وشرح منتهى الإرادات (٢٢٨/١)، ومطالب أولى النهى (٥٥٩/١)

واستدلوا بما يلي:

١. قال ﷺ: (سلوا الله ببطون أكفكم ، ولا تسألوه بظهورها، فإذا فرغتم فامسحوا بها وجوهكم) (١).

٢. قال ﷺ: (إن ربكم حيي كريم يستحي أن يرفع العبد يديه، فيردهما صفراً لا خير فيها، فإذا رفع أحدكم يديه، فليقل: يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت يا أرحم الراحمين، ثلاث مرات، ثم إذا رد يديه فليفرغ الخير على وجهه) (٢).

٣. قال ﷺ: (إذا دعا أحدكم فرفع يديه، فإن الله تعالى جاعل في يديه بركة ورحمة فلا يردهما حتى يمسح بهما وجهه) (٣).

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الوتر، باب الدعاء، برقم (١٤٨٥)، ص ١٣٣٣، وقال: (روي هذا الحديث من غير وجه عن محمد بن كعب، كلها واهية، وهذا الطريق أمثلها وهو ضعيف)، وابن ماجه، في كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، برقم (٣٨٦٦)، ص ٢٧٠٧، قال البوصيري في زوائد ابن ماجه (٥١/٢): (هذا إسناد ضعيف، لا تفاقهم على ضعف صالح بن حسان)، وأورده السيوطي في الجامع الصغير، مع فيض القدير (٣٤٤/١)، ورمز لحسنه، وتعقبه المناوي قال: (ليس كما قال فقد قال ابن الجوزي لا يصح، فيه صالح بن حسان متروك، قال ابن حبان: يروي الموضوعات لكن له شاهد)، وأخرجه البغوي في شرح السنة، باب أدب الدعاء رفع اليدين فيه، برقم (١٤٠٠)، (٢٠٤/٥): وقال: (ضعيف فيه صالح بن حسان المدني الأنصاري منكر الحديث، قاله البخاري)، وأخرجه الحاكم في مستدركه، (٢٢٧/٢): (وسكت عنه)، والمروزي في مختصر الوتر، باب مسح الوجه الرجل وجهه بيديه بعد فراغه، ص ٣٠٣ وضعفه الألباني في السلسة الصحيحة (١٤٤/٢): (قال: وهو ضعيف جداً، وعلى ذلك فهذه الزيادة منكرة، ولم أجد لها حتى الآن شاهداً) .

(٢) أورده الهيثمي في مجمعه، كتاب الأدعية، باب ما جاء في الإشارة في الدعاء، (١٦٩/١٠)، وعزاه إلى الطبراني، وقال: (فيه الجارود بن يزيد، وهو متروك) .

(٣) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء، باب مسح الرجل وجهه عند الفراغ من الدعاء، برقم (٢١٤)، ص ٨٨، في إسناده إبراهيم بن يزيد الخوري المكي، أبو إسماعيل الأموي، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب، (١٦٢/١ – ١٦٣): (قال عنه أحمد: متروك الحديث، وقال ابن معين: ليس بثقه، وليس بشيء، وقال الدار قطني: منكر الحديث، وقال ابن حبان: (روى المناكير الكثيرة حتى يسبق إلى القلب أنه المتعمد لها) أ.هـ .

٤. وعن عمر بن الخطاب ﷺ قال: (كان رسول الله ﷺ إذا رفع يديه في الدعاء لم يحطهما حتى يمسح بهما وجهه) (١).

وجه الدلالة: في هذه الأحاديث دليل على مشروعية مسح الوجه باليدين بعد الفراغ من الدعاء(٢).

وقيل: كأن المناسبة أنه تعالى لما كان لا يردهما صفراً، فكأن الرحمة أصابتهما فناسب إفاضة ذلك على الوجه، الذي هو أشرف الأعضاء، وأحقها بالتكريم (٣).

٥. كان الحسن – رحمه الله – إذا دعا مسح وجهه (٤).

وأورده السيوطي في فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء، برقم (٥٠)، ص ٩٤، وقال: (قال شيخ الإسلام – أي ابن حجر – في أماليه: الوليد في طبقه من سمع من الصحابة – رضي الله عنهم – لكن لم أرله رواية عن صحابي، فيكون هذا الإسناد معضلاً، وإبراهيم الراوي عنه، هو الخوري فيه مقال) أ.هـ .

(١) أخرجه أحمد في مسنده، ينظر: (الفتح الرباني، كتاب الدعاء، باب كيفية رفع اليدين، برقم (١٩٠)، (٢٧٢/١٤)، والترمذي، كتاب الدعوات باب ما جاء في رفع اليدين، برقم (٣٣٨٦)، ص ٢٠٠٠، وقال: (هذا حديث صحيح غريب، لا نعرفه إلا من حديث حماد بن عيسى، وقد تفرد به، وهو قليل الحديث، وقد حدث عنه الناس، وحنظله بن أبي سفيان الجمحي، وهو ثقه، وثقه يحي بن سعيد القطان)، وضعفه النووي في الأذكار، ص ٣٩١، وقال: (وأما قول الحافظ عبد الحق – رحمه الله –: إن الترمذي قال في الحديث: إنه حديث صحيح، فليس في النسخ المعتمدة من الترمذي أنه صحيح، بل قال حديث غريب)، وأخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب الدعاء، باب مسح الوجه باليدين بعد الدعاء، برقم (٢٠١٠)، (٢٢٧/٢)، وسكت عنه، وضعفه الذهبي في سير أعلام النبلاء، (٦٦/١٩) في ترجمه حماد شيخ الحاكم، وأخرجه الطبراني في الدعاء، برقم (٢١٣)، ص ٨٨، والسيوطي في فض الوعاء، برقم (١٢)، ص ٥٢، وقال: (رجاله رجال الصحيح سوى حماد وهو شيخ صالح ضعيف الحديث، ولحديثه هذا شواهد، فهو حسن)، وضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية، (٣٥٦/٢)، وقال: (هذا حديث لا يصح)، وقال الألباني في إرواء الغليل (١٧٨/٢) (عن حماد بن عيسى) (فمثله ضعيف جداً، فلا يحسن حديثه فضلاً عن أن يصحح، والحاكم مع تساهله كما أخرجه في المستدرك سكت عنه ولم يصححه، وتبعه الحافظ الذهبي)، وقال ابن حجر في بلوغ المرام، مع سبل السلام (٤٢٧/٤): (له شواهد ...ومجموعها يقضي بأنه حديث حسن)، (أراد أنه حسن بغيره لا لذاته)، ينظر: جزء في مسح الوجه ص ٣٦ .

(٢) سبل السلام (٤٢٧/٤)، وتحفة الأحوذي (٢٣٢/٩) .

(٣) المصادر السابقة، والفتح الرباني (٢٧٢/١٤) .

(٤) أخرجه المروزي في مختصر كتاب الوتر، باب مسح الرجل وجهه بيديه، ص ٣٠٤، وذكره ابن القيم في بدائع الفوائد (١١٣/٤) .

٦. مسح الوجه بعد الدعاء ؛ فيه التفاؤل بإصابة ما طلب ، وتبركا بإيصاله إلى وجهه الذي هو أعلى الأعضاء وأولاها فمنه يسري إلى سائر الأعضاء (١)

أجاب القائلون بعدم المشروعية:

أما هذه الأحاديث التي ورد فيها المسح، فلم يثبت فيها شيء تقوم به حجة، كما ثبت في تخريجها.

وعلى فرض أن هذه الأحاديث بمجموع طرقها ترتقي إلى درجة الحسن لغيره يبقى متنها شاذاً ؛ لأنها مخالفة لظاهر الأحاديث الصحيحة التي وردت بكثرة أن النبي ﷺكان يرفع يديه في الدعاء، ولم يرد أنه مسح بهما وجهه (٢).

الترجيح:

الراجح – والله أعلم – أن الأولى عدم مسح الوجه بعد الفراغ من الدعاء، ولو فعله الداعي أحياناً من غير ملازمة له كان له وجه، وتركه أفضل، ولا ينكر على من فعله معتمداً على تحسين الأحاديث الواردة في ذلك ؛ لأن هذا من مسائل الخلاف (٣).

الفرع الرابع: الدعاء لمن لبس ثوبا جديدا.

يستحب الدعاء عند لبس الثوب الجديد بما ورد عن النبي ﷺ (٤) فمن ذلك:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبيﷺكان إذا استجد ثوباً سماه باسمه قميصاً أو رداء أو عمامة يقول: (اللهم لك الحمد أنت كسوتنيه، أسألك خيره وخير ما صنع له ، وأعوذ بك من شره وشر ما صنع له)(٥).

---

(١) ينظر: مرقاة المفاتيح (٧٢٩/٢)

(٢) ينظر: دليل الأخطاء التي يقع فيها الحاج والمعتمر، لابن عثيمين ص ٤٨ .

(٣) هذا اختيار الشيخ بكر أبو زيد، وابن عثيمين – رحمه الله – ينظر جزء في مسح الوجه ص ٧٥، والشرح الممتع (٥٦/٤)، ودليل الأخطاء التي تقع فيها الحاج والمعتمر ص ٤٨ .

(٤) ينظر: الأذكار، ص ٢٤، والوابل الصيب ص ٢٩٧، سلاح المؤمن ص ٤٠٠، والمدخل (٤٢٣/٢)، والسنن والمبتدعات ص ٣٠٩ .

(٥) أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب ما يقول إذا لبس ثوباً جديداً، (٤٠٢٠)، ص ١٥١٧، والترمذي، كتاب اللباس، باب ما يقول إذا لبس جديداً، برقم (١٧٦٧)، ص ١٨٣١، وقال (هذا حديث حسن غريب صحيح)، والنسائي في عمل اليوم والليلة، برقم (٣١٠)، ص ٢٨٣، وصححه النووي في الأذكار ص ٢٥، وأخرجه

اتفق الفقهاء – رحمهم الله – أنه يستحب لمن رأى على أخيه ثوباً جديداً (١) أن يقول: (تُبلي ويخلف الله).

فعن أم خالد (٢) ﵂ قالت: (أتى رسول الله ﷺ بثياب فيها خميصة سوداء ، قال: من ترون نكسوها هذه الخميصة ؟ فأسكت القوم: فقال: أئتوني بأم خالد، فأتى بي النبي ﷺ فألبسنيها بيده ، وقال: أبلي وأخلقي ، مرتين) (٣).

ويستحب أن يقول له: (البس جديداً ، وعش حميداً ، ومت شهيداً سعيداً).

عن ابن عمر ﵄ أن النبي ﷺ رأى على عمر ﵁ ثوباً فقال: أجديد هذا أم غسيل ؟ فقال: بل غسيل ، فقال:إلبس جديداً ، وعش حميداً ، ومت شهيداً سعيداً) (٤).

وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا لبس أحدهم ثوباً جديداً قيل: (تُبلى ويخلف الله عز وجل)(٥).

أحمد في مسنده. وينظر: (الفتح الرباني، كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا استجد ثوباً (١٤/٢٥٧)، وقال البنا: (حسنه الترمذي، وصححه الحاكم وابن حبان وحسنه ابن حجر في النتائج (١/١٢٥)، وجود إسناده ابن مفلح في الآداب الشرعية (٣/٥١٨).).

(١) ينظر: عمدة القاري (١٥/ ٥)، المدخل (٢/٤٢٣).الأذكار ص ٢٥، زاد المعاد (٢/٣٤٦)، الآداب الشرعية (٣/٥١٨)، والوابل الصيب ص ٢٩٨.

(٢) هي أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشية الأموية، وهي مشهورة بكنيتها، واسمها أمة، لها ولأبويها صحبة، وكانا ممن هاجر إلى الحبشة، ثم قدما في سفينة جعفر إلى المدينة عند فتح خيبر، وأم خالد حينئذ صغيرة .

ينظر في ترجمته: الاصابة (٨/٢٢٨)، وأسد الغابة (٧/٣٢٥)، وسير أعلام النبلاء (٣/٤٧٠) .

(٣) أخرجه البخاري ،كتاب الأدب، باب من ترك صبيه غيره حتى تلعب به، برقم (٥٩٩٣) ص ٥٠٧ .

(٤)أخرجه ابن ماجه، كتاب اللباس، باب ما يقول إذا لبس جديداً ،برقم (٣٥٥٨)، ص٢٦٩١، وابن السني في عمل اليوم والليلة، برقم (٢٦٨)، ص ١٣٣، قال ابن حجر في نتائج الأفكار (١/١٣٧): (هذا حديث حسن غريب)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، برقم (٣٥٢) .

(٥)أخرجه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب ما يقال إذا لبس جديداً، برقم (٤٠٢٠)، ص ١٥١٧، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٦٢٨٤)، (٥/١٨١)، وأورده السيوطي في وصول الأماني ص ٦٨، وعزاه إلى سعيد بن منصور في سننه (ولم أجده في المطبوع) .وأورده ابن حجر في الفتح (١٠/٢٩٢) وقال: (أخرجه أبو داود بسند صحيح عن أبي نضرة).وصحح إسناده الشوكاني في نيل الأوطار(٢/١١٨).

وجـه الدلالـة: فيـه أنـه مسـتحب أن يقـال هـذا لمـن لبس ثوبـاً جديـداً. وهـذا مـن بـاب التفاؤل والدعاء للابس بأن يعمر ويلبس ذلك الثوب حتى يبلى ويصير خلقاً (١)

*   *   *

(١) ينظر: نيل الأوطار (٢/ ١١٨).

الخاتمة

بعد ما من الله علي بتمام البحث ، توصلت إلى أهم نتائج البحث :

١. الفأل مهموز فيما يسر ويسوء ، والطيرة لا تكون إلا فيما يسوء
٢. الفأل عند الفقهاء : هو ما يعرض من غير كسب ، من كل ما ينشط الإنسان على شيء محمود من قول أو فعل مرىء أو مسموع كالكلمة الطيبة التي تشرح الصدر ، وتدخل السرور على النفس من غير قصد لسماع.
٣. الفأل مستحب ، مالم يقصد سماع الفأل ، فإنه يصير من الأزلام.
٤. يحرم أخذ الفأل من المصحف على أرجح الأقوال.
٥. يستحب الخروج إلى مصلى العيد من طريق ، والعودة من طريق أخرى ، تفاؤلا بتغير الحال
٦. يستحب للمسلم أن يمسك في عيد الأضحى حتى يصلي ثم يأكل من كبد أضحيته ، تفاؤلا أن يكون من أهل الجنة.
٧. يستحب للإمام إذا فرغ من الخطبة ،أن يستقبل القبلة ويحول رداءه تفاؤلا بتغير الحال من القحط إلى المطر.
٨. يستحب للراقي أن يمسح الوجع بيده اليمنى ، تفاؤلا بزوال الوجع
٩. يستحب النفث في الرقية، وهو نفخ لطيف بلا ريق ، تفاؤلا بزوال ذلك الألم عن المريض وانفصاله عنه كانفصال ذلك النفث.
١٠. يستحب توجيه المحتضر للقبلة ، تفاؤلا أن يكون من أهلها.
١١. يكره اتباع الجنازة بنار ، تفاؤلا أن ينجيه الله منها
١٢. يستحب رش القبر بالماء بعد دفنه بالتراب ، تفاؤلا أن يبرد عليه المضجع.
١٣. يكره أن يدخل في القبر آجرا أو خشبا أو شيئا مما مسته النار تفاؤلا بالنجاة منها.
١٤. يستحب اتخاذ الشعار في الجهاد، تفاؤلا بالنصر

١٥. يستحب أن يخطب متوكئا على قوس إذا كان موضوع الخطبة يتعلق بالقتال والجهاد ، تفاؤلا بالفتح

١٦. السهم المدمى هو الذي يرمى به الرجل العدو ، ثم يرميه العدو بذلك ، وكان الرجل إذا رمى العدو بسهم فأصاب ، ثم رماه به العدو عليه دم ، جعله في كنانته تبركا وتفاؤلا به.

١٧. القفول ؛ الرجوع من السفر ، ولا يستعمل القفول في ابتداء السفر ، وإنما سمي المسافرون قافلة تفاؤلا لهم بالقفول والسلامة.

١٨. تحنيك المولود عند ولادته بتمر ، تفاؤلا له بالإيمان ، لأن التمر ثمرة الشجرة التي شبهها رسول الله ﷺ بالمؤمن وبحلاوته.

١٩. يستحب تحسين الاسم ؛ بحيث يكون الاسم حسنا في اللفظ والمعنى تفاؤلا به .

٢٠. يستحب تغيير الاسم إذا وجد فيه واحد من هذه الأسباب: مخالفة الدين ، أوفيه تزكية من باب الدين ، أو ما يقبح من الأسماء

٢١. يستحب أن تذبح العقيقة وتقطع على المفاصل ولا تكسر عظامها وتطبخ جُدُولاً ، تفاؤلا بسلامة المولود.

٢٢. يستحب طبخ لحم العقيقة ، وأن لا يتصدق بلحمها نيا ، وأما الطبخ بالسكر فلم يثبت.

٢٣. يستحب إعطاء الصغير من الولدان التحفة والطرفة ، وما يسره ويعجبه وينفعه ، ومن ذلك أول الثمرة ، لأن سروره بذلك أعظم من سرور الكبير ، وتفاؤلا بالنماء

٢٤. الدعاء بظهور الكفين إما التفاؤل بدفع المحذور، أو بتقلب الحال ظهراً لبطن، أو يلتمس أن يغمره الله برحمته من رأسه إلى قدمه.

٢٥. يستحب ختم الدعاء باسم مناسب تفاؤلا بحصول المطلوب.

٢٦. مسح الوجه بعد الدعاء – على قول من يرى مشروعيته – ؛ ففيه التفاؤل بإصابة ما طلب ، وتبركا بإيصاله إلى وجهه الذي هو أعلى الأعضاء وأولاها فمنه يسري إلى سائر الأعضاء.

٢٧. يستحب الدعاء عند لبس الثوب الجديد بما ورد عن النبي ﷺ ، وهذا من باب التفاؤل والدعاء للابس بأن يعمر ويلبس ذلك الثوب حتى يبلى ويصير خلقا.

* * *

المراجع

١. أبجد العلوم ، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ – ٢

٢. الإجماع ، الكتاب: الإجماع ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد ، دار المسلم للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م

٣. أحكام القرآن ، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري ، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية، بيروت

٤. الآداب الشرعية والمنح المرعية ، محمد بن مفلح ، عالم الكتب.

٥. الإدارة في عهد الرسول ﷺ ، أحمد عجاج كرمى ، دار السلام – القاهرة ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ

٦. أدب الدين والدنيا ، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي ، دار مكتبة الحياة ، بدون طبعة

٧. الأذكار المنتخب من كلام سيد الأبرار ﷺ تأليف: محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تخريج وفهرسة: عصام الدين سيد الصبابطي، دار الحديث – القاهرة، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٨. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني ، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر ، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ

٩. إرشاد السالك إلىَ أشرَفِ المَسَالِكِ فِي فقهِ الإمَامِ مَالِك ، عبد الرحمن بن محمد بن عسكر البغدادي، وبهامشه: تقريرات مفيدة لإبراهيم بن حسن ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ، الطبعة: الثالثة

١٠. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد ناصر الدين الألباني ، إشراف: زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي – بيروت ، الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م

١١. الأزهية في أحكام الأدعية، تأليف: محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: أم عبدالله محروس العسلي إشراف: محمود بن محمد الحداد، دار الفرقان، مصر والسودان، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ، المحقق: علي محمد البجاوي ، دار الجيل، بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م

١٣. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير علي بن محمد الجزري، تحقيق وتعليق: محمد البنا ومحمد عاشور ومحمود فايد، الشعب، القاهرة.

١٤. وأسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

١٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب ، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي ، دون طبعة وبدون تاريخ

١٦. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (

١٧. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض ، دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة: الأولى – ١٤١٥هـ

١٨. إصلاح المنطق ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، المحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ ، ٢٠٠٢م

١٩. الأم ، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الناشر: دار المعرفة – بيروت ، الطبعة بدون طبعة ، سنة النشر: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م

٢٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثانية – بدون تاريخ.

٢١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري ، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي ، الطبعة: الثانية – بدون تاريخ

٢٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي دار الكتب العلمية ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م

٢٣. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض–السعودية ،الطبعة: الاولى، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م

٢٤. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان، أبو سعيد الخادمي الحنفي، مطبعة الحلبي، بدون طبعة، ١٣٤٨هـ

٢٥. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م

٢٦. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، المحقق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة – الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م

٢٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م

٢٨. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان

٢٩. الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

٣٠. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ–١٩٩٤م

٣١. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م

٣٢. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن

إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة ، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ

٣٣. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٣٤. تحفة المودود بأحكام المولود ، أحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، المحقق: عبد القادر الأرناؤوط ، الناشر: مكتبة دار البيان – دمشق ، الطبعة: الأولى، ١٣٩١ – ١٩٧١م

٣٥. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ، المؤلفون: العِراقي، ابن السبكي، الزبيدي

دار العاصمة للنشر – الرياض ، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م

٣٦. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري ،المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ

٣٧. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر ،المحقق: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة – القاهرة – مصر ، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ – ١٩٩٥

٣٨. تقريب التهذيب، للإمام الحافظ أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة الثانية (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).

٣٩. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.

٤٠. تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير ، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي ، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧م.

٤١. التلقين في الفقة المالكي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي تحقيق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م

٤٢. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ١٣٨٩ – ١٩٦٩هـ

٤٣. تهذيب التهذيب، للإمام ابن حجر العسقلاني. حققه وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – الطبعة الأولى (١٤١٥هـ – ١٩٩٤م).

٤٤. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، المحقق: د. بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ – ١٩٨٠

٤٥. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، المحقق: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

٤٦. التيسير بشرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، مكتبة الإمام الشافعي – الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م

٤٧. الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية – بيروت

٤٨. جامع الأمهات، ابن الحاجب الكردي المالكي، بدون طبعة.

٤٩. الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مع فيض القدير، دار إحياء السنة النبوية.

٥٠. الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، والجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، دار الفكر.

٥١. جزء في مسح الوجه باليدين بعد رفعهما للدعاء، أبو بكر بن عبدالله بن زيد، دار الصميعي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، الرياض

٥٢. حاشية البجيرمي = تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ، دار الفكر، بدون طبعة.

٥٣. حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

٥٤. حاشية الجمل = فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ

٥٥. حاشية الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٥٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، دار الفكر بدون طبعة وبدون تاريخ

٥٧. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (بدون ناشر) الطبعة: الأولى - ١٣٩٧هـ

٥٨. حاشية الصاوي على الشرح الصغير = لغة السالك لأقرب المسالك لمذهب مالك أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي دار المعارف، بدون طبعة وبدون تاريخ

٥٩. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

٦٠. حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م

٦١. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد

معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م

٦٢. حياة الحيوان الكبرى ، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري،، دا ر الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ

٦٣. الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان مع حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت – لبنان ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).

٦٤. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ، علي حيدر خواجه أمين أفندي، تعريب: فهمي الحسيني ، دار الجيل ، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ – ١٩٩١م

٦٥. الدعاء، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

٦٦. دليل الأخطاء التي يقع فيها الحاج والمعتمر والتحذير منها، محمد بن صالح العثيمين، إعداد: أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، دار الوطن، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ – ١٩٩٦م).

٦٧. دليل الطالب لنيل المطالب ، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى المقدسي الحنبلى، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض

٦٨. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري ، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان ، الطبعةالرابعة، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م

٦٩. الدماء في الإسلام ، عطية محمد سالم ، خرج أحاديثه صفوت حمودة حجازي ، دار التيسير ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م

٧٠. الذخيرة ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الغرب الإسلامي– بيروت ، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م

٧١. رسالة الشرك ومظاهره ، مبارك بن محمد الميلي الجزائري ، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمود ، دار الراية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م)

٧٢. الرسالة ، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي ، دار الفكر

٧٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان ، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م

٧٤. زاد المعاد في هدي خير العباد ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، المؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ، الطبعة السابعة والعشرون ، ١٤١٥هـ /١٩٩٤م

٧٥. سبل السلام شرح بلوغ المرام ، للصنعاني ، تعليق: محمد بن ناصر الدين الألباني ، مكتبة المعارف ، الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٧هـ

٧٦. سلاح المؤمن في الدعاء والذكر، تأليف: محمد بن محمد بن علي بن همام (ابن الإمام)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه محي الدين ديب مستو، دار بان كثير ودار الكلم الطيبة، دمشق – بيروت – الطبعة الأولى (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).

٧٧. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف الرياض، الطبعة الثانية (١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).

٧٨. السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ – ١٩٩٤م).

٧٩. سنن الدارقطني، لشيخ الإسلام الحافظ الإمام علي بن عمر الدارقطني. دار أحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان. (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

٨٠. السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات، لمحمد بن عبد السلام خضر الشقيري. دار الجيل، بيروت (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

٨١. سير أعلام النبلاء ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي ، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م

٨٢. شـرح الزرقـاني علـى موطأ الإمـام مالـك ، محمـد بـن عبـد البـاقي بـن يوسـف الزرقـاني المـصري الأزهـري ، تحقيـق: طه عبـد الـرءوف سـعد ، مكتبـة الثقافـة الدينيـة – القـاهرة ، الطبعـة الأولـى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م

٨٣. شـرح الزركـشي ، شـمس الـدين محمـد بـن عبـد الله الزركـشي المـصري الحنبلـي (المتـوفى: ٧٧٢هـ) دار العبيكان ، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م

٨٤. شـرح الـسنة ، حـسين بـن مـسعود بـن محمـد بـن الفـراء البغـوي الـشافعي ، تحقيـق: شـعيب الأرنـؤوط–محمـد زهيـر الـشاويش، المكتـب الإسـلامي – دمـشق، بيـروت ، الطبعـة: الثانيـة، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م

٨٥. الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة ، دار الكتاب العربي

٨٦. الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، بهامش حاشية الدسوقي، دار الفكر.

٨٧. شَرح المُقَدّمَة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشَرح مَسَائل التَّعليم ، سَعيد بن محمد بَاعَليّ بَاعِشن الدَّوْعَنِيُّ، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة

٨٨. الـشرح الممتـع علـى زاد المـستقنع، شـرح فـضيلة الـشيخ: محمـد بـن صـالح العثيمـين، اعتنـى بـه جمعاً وترتيباً وتصويباً: د. سـليمان بن عبد الله أبا الخيـل ود. خالـد بـن علي المشيقح مؤسـسة آسام، الرياض – المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).

٨٩. شـرح النـووي علـى مـسلم = منهـاج شـرح صحيح مـسلم بـن الحجـاج ، أبـو زكريـا محيـي الـدين يحيى بن شرف النووي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، الطبعة الثانية، ١٣٩٢

٩٠. شرح سنن ابن ماجه للسيوطي ، الناشر: قديمي كتب خانة – كراتشي

٩١. شـرح صحيح البخارى ، ابن بطال أبـو الحـسن علي بـن خلـف بـن عبـد الملـك ، تحقيـق: أبـو تميـم ياسـر بـن إبـراهيم ، دار النـشر: مكتبـة الرشـد – الـسعودية، الرياض ، الطبعـة: الثانيـة، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م

٩٢. شرح منتهى الإرادات = دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، عالم الكتب ، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م الشمائل الشريفة

٩٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت ، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م

٩٤. صحيح ابن خزيمة ، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت

٩٥. صحيح الجامع الصغير وزياداته ، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، المكتب الإسلامي

٩٦. ضعيف الجامع الصغير وزيادته ، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، أشرف على طبعه: زهير الشاويش ، الناشر: المكتب الإسلامي.

٩٧. طبقات ابن سعد طرح التثريب في شرح التقريب ، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي ، الطبعة المصرية القديمة – وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي) الطبقات الكبرى ، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، المعروف بابن سعد، المحقق: إحسان عباس ، دار صادر – بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٩٦٨م

٩٨. العبر في خبر من غبر ، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي ، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية – بيروت

٩٩. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين أبو الفرج الجوزي ، المحقق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان

١٠٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، أبو محمد محمود بن أحمد العينى ، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

١٠١. عمل اليوم والليلة، تأليف: الحافظ أبي بكر أحمد ابن محمد الدينوري المعرف بـ ابن السني، حققه وخرج أحاديث وعلق عليه: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الرياض.

١٠٢. العناية شرح الهداية ، محمد بن محمد بن محمود ، جمال الدين الرومي البابرتي ، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ

١٠٣. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي ، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ

١٠٤. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية ، المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري ، الناشر: المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ

١٠٥. غريب الحديث ، المؤلف: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المحقق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني – بغداد ، الطبعة الأولى، ١٣٩٧ فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم ، ترتيب وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم، مكة مطبعة الحكومة الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).

١٠٦. الفتاوى الهندية ، المؤلف: لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ

١٠٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، الناشر: دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩

١٠٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، زين الدين عبد الرحمن بن رجب بن الحسن، تحقيق: مجموعة من المؤلفين ، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة ، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م

١٠٩. فتح البرفي الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر، ومعه: فتح المجيد في اختصار تخريج أحاديث التمهيد، رتبة واختصر تخريجه: الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي مجموعة التحف النفائس الدولية، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى(١٤١٦هـ – ١٩٩٦م).

١١٠. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه: بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، كلاهما تأليف: أحمد بن عبد الرحمن البنا، الشهير بالساعاتي، دار أحياء التراث العربي، بيروت – لبنان

١١١. فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير ، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني الناشر: دار الفكر

١١٢. الفروع ومعه تصحيح الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣ مـ

١١٣. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب ، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ

١١٤. فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمود شكور بن محمود الحاجي أمرير الميادييني، مكتبة المنار، الأردن – الزرقاء، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م).

١١٥. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، المؤلف: أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، دار الفكر ، بدون طبعة ، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م فيض الباري على صحيح البخاري ، (أمالي) محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي، المحقق: محمد بدر عالم الميرتهي ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥ م

١١٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المكتبة التجارية الكبرى – مصر ، الطبعة الأولى، ١٣٥٦

١١٧. القوانين الفقهية، لابن جزي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١١٨. الكافي في فقه الإمام أحمد ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م

١١٩. الكافي في فقه أهل المدينة ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م

١٢٠. الكتب الستة: (صحيح البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمزي، وسنن النسائي الصغرى، وسنن ابن ماجة) دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م

١٢١. كتاب العين ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد البصري ، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي ، الناشر: دار ومكتبة الهلال

١٢٢. كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية

١٢٣. كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي ، المحقق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان ، دار الخير – دمشق ، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤

١٢٤. كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني لعلي بن محمد بن خلف المنوخي، مع حاشية العدوي، المكتبة الثقافية، بيروت.

١٢٥. لسان العرب ، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور ، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤١٤هـ

١٢٦. لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف ، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م

١٢٧. المبدع في شرح المقنع ، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م

١٢٨. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة ، ١٤١٤هـ–١٩٩٣م

١٢٩. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف: عبد الله بن محمد بن سليمان المعروف بداماد افندي، مؤسسة التاريخ العربي ودار أحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

١٣٠. المجموع شرح المهذب ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر

١٣١. مجموع الفتاوى ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

١٣٢. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان ، دار الوطن – دار الثريا ، الطبعة: الأخيرة – ١٤١٣

١٣٣. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين، مكتبة المعارف– الرياض ، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ –١٩٨٤م

١٣٤. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة ، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيزالبخاري ، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤ م

١٣٥. مختصر المزني ، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل ، أبو إبراهيم المزني ، دار المعرفة – بيروت ، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م

١٣٦. مختصر قيام الليل وقيام رمضان وكتاب الوتر لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، اختصره: حمد بن علي المقريزي، الناشر: حديث آكادمي فيصل آباد، باكستان.

١٣٧. المدخل، أبو عبد الله محمد بن محمد الشهير بابن الحاج ، دار التراث، بدون طبعة وبدون تاريخ المدونة

١٣٨. المراسيل ، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق ، المحقق: شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة – بيروت ، الطبعة الأولى، ١٤٠٨

١٣٩. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – بنارس الهند الطبعة الثالثة – ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري ، دار الفكر، بيروت – لبنان ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م

١٤٠. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل

المحقق: زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي – بيروت، الأولى، ١٤٠١هـ١٩٨١م

١٤١. مسائل أحمد وإسحاق مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، تأليف: إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج ، الناشر: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٢م

١٤٢. المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله المعروف بابن البيع ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠

١٤٣. المستوعب، لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري، دراسة وتحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

١٤٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١ م

١٤٥. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، المحقق: محمد المنتقى الكشناوي ، دار العربية – بيروت ، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ

١٤٦. مصنف أبي شيبة = الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، أبو بكر بن أبي شيبة، المحقق: كمال يوسف الحوت ، مكتبة الرشد – الرياض

١٤٧. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، المؤلف: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي ، الناشر: المكتب الإسلامي ، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م

١٤٨. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي ، المحقق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم – الدمام ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م

١٤٩. المعارف ، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: ثروت عكاشة الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م

١٥٠. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي ، الناشر: المطبعة العلمية – حلب ، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ – ١٩٣٢م

١٥١. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار ، يوسف بن موسى بن محمد، أبو المحاسن جمال الدين المَلَطي ، عالم الكتب – بيروت

١٥٢. المعجم الأوسط ، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني ، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني ، دار الحرمين – القاهرة

١٥٣. معجم الصحابة ، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، المحقق: محمد الأمين بن محمد الجكني ، مكتبة دار البيان – الكويت ، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م

١٥٤. المعجم الكبير ، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي ، مكتبة ابن تيمية – القاهرة ، الطبعة الثانية

١٥٥. معجم اللغة العربية المعاصرة ، د أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب ، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م

١٥٦. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تأليف: أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية – الرباط.

١٥٧. المغني لابن قدامة ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ، الشهير بابن قدامة، مكتبة القاهرة ، بدون طبعة

١٥٨. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دار الساقي، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م

١٥٩. مقاتل الطالبيين، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني، المحقق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت

١٦٠. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م

١٦١. المنتقى شرح الموطإ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة – بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ

١٦٢. منتهى السؤل على وسائل الوصول إلى شمائل الرسول ﷺ، عبد الله بن سعيد بن محمد عبادي اللّحجي الحضرميّ الشحاري، ثم المراوعي، ثم المكي، دار المنهاج – جدة

١٦٣. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي، دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م

١٦٤. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ

١٦٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت الطبعة: (من ١٤٠٤ – ١٤٢٧هـ)

١٦٦. الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م

١٦٧. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، تأليف: الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى(١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).

١٦٨. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، المحقق:

محمـد عوامـة ، مؤسـسـة الريـان للطباعـة والنـشر – بيـروت –لبنـان / دار القبلـة للثقافـة الإسلامية– جدة – السعودية ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م

١٦٩. نـضرة النعيم فـي مكارم أخلاق الرسـول الكـريم ﷺ، إعـداد: عـدد مـن المختـصين بإشـراف الشيخ / صالح بن عبد الله بن حميد ، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة ، الطبعة الرابعة

١٧٠. النهايـة فـي غريـب الحـديث والأثـر، مجـد الـدين أبـو الـسعادات المبـارك بـن محمـد الكـريم الشيباني المعروف (ابن الأثير)، المكتبـة العلميـة – بيروت، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، تحقيـق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي

١٧١. نهاية الزين في إرشاد المبتدئين ، محمد بن عمر نووي الجاوي ، التناري بلدا ، دار الفكر – بيروت ، الطبعة الأولى

١٧٢. نهاية المحتـاج إلى شـرح المنهـاج ، شـمس الـدين محمـد بـن أبـي العبـاس أحمـد الرملي، دار الفكر، بيروت ، الطبعةالأخيرة – ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م

١٧٣. نهاية المطلب فـي درايـة المذهـب ، عبـد الملـك بـن عبـد الله بـن يوسـف بـن محمـد الجـويني، أبـو المعالي، حققه وصنع فهارسه: أ. د / عبد العظيم محمود الدّيب ، دار المنهـاج ، الطبعـة الأولى، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م

١٧٤. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها مـن الأُمهاتِ ، أبـو محمـد عبـد الله بـن (أبي زيد) عبـد الـرحمن النفـزي، القيرواني، المـالكي، تحقيـق: مجموعـة مـن المحققـين ، دار الغـرب الإسلامي، بيروت ، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م

١٧٥. نيل الأوطار ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: عـصام الـدين الصبابطي ، دار الحديث، مصر ، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م

١٧٦. الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، محفـوظ بـن أحمـد بـن الحـسن، أبـو الخطـاب الكلـوذاني ، المحقـق: عبـد اللطيـف همـيم – مـاهر ياسـين الفحـل ، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م

١٧٧. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، المحقق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام – القاهرة ، الطبعة الأولى، ١٤١٧

١٧٨. وصول الأماني بأصول التهاني، لجلال الدين السيوطي تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.

* * *

Publisher: Thought
109. branches and branches corrected him, Mohammed bin Mofleh bin Mohammed bin Moufarrej, Abu Abdullah,
Coroner: Abdullah bin Abdul Mohsin Al Turki, the message Foundation, First Edition 1424 2003 - M
110. differences = lights lightning in the rough waters of the differences, Abu Abbas Shihab al-Din Ahmad ibn Idris al-Maliki famous Balaqrafa, the world of books, edition: Without edition without date
111. Resolution vessel in conversations raise your hands in supplication, of Hafez Al-Suyuti, achieve: Thanks Mahmoud bin Mahmoud al-Hajji Omrer Almiadine, Manar library, Jordan - Zarqa, the first edition (1405 --1 985 m).

* * *

0.1397

Opinions and messages of His Eminence Sheikh Mohammed Bin Ibrahim, the order and the achievement: Muhammad ibn Abd al-Rahman Ibn Qasim, Makkah Government Press first edition (1399).

104. Indian Fatawa, Author: Committee headed by scientists ud-Din Balkhi system, Dar thought

The second edition 0.1310 e

105. Fath al-Bari, Ahmed bin Ali bin stone Abolfazl Alasaglani Shafei, Publisher: Knowledge House - Beirut 0.1379

Fath al-Bari, Zainuddin Abdul Rahman bin Hassan bin Rajab, achieve: a group of authors, publisher: archaeological strangers library - city of the Prophet, Office investigation of the Two Holy House - Cairo, Edition: First 0.1417 E - 1996

106. Open Alparvi idiosyncratic arrangement to pave the son of Abd al-Barr, and with him: open-Majid in shortcut graduation boot conversations, rank and discharged Go: Sheikh Mohammed bin Abdul Rahman Amorawi Group International Antiques valuables, Riyadh - Saudi Arabia, the first edition (1416 --1 996 m).

107. Conquest Lord to arrange the Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal Shaibani, along with a brief explanation: attain the aspirations of the secrets of the Lord's conquest, both written by: Ahmed bin Abdul Rahman al-Banna, the famous Balsaati, Dar Al Arab heritage alive, Beirut - Lebanon

108. Open Aziz explained brief explanation = great, Abdul Karim bin Mohammed Rafii Qazwini

Edition: First 0.1968 m

96. lessons in the story of Pollack, Shams al-Din Abu Abdullah Golden, achieve: Abu Hajer Mohammed Saeed Bin Bassiouni Zaghloul, Dar scientific books - Beirut

97. ills micro conversations in flimsy, Jamal al-Din Abu Faraj al-Jawzi, the investigator: Archaeological right guidance, archaeological science management, Faisalabad, Pakistan

98. Continental Mayor correct explanation, Abu Mohammed bin Ahmed Mahmoud El Aini, Publisher: reviving the Arab heritage - Beirut

99. work day and night, Author: Hafiz Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad Aldeanora defined by Ibn al-Sunni, and achieved out conversations and commented upon: Bashir Mohamed eyes, pro Library, Riyadh.

100. Care to explain the guidance, Mohammed bin Mohammed bin Mahmoud, Jamal al-Din Rumi Albaberta, Dar thought, without edition and no date

101. Aoun idol explain Sunan Abi Dawood, and with him an entourage son of values: Sunan Abi Dawood refine and clarify its ills and problems, Muhammad Ashraf bin Amir bin Ali Haider, Great Abadi, Publisher: scientific books - Beirut, second edition 1415

102. Gorgeous ambiguity in explaining cheerful pink, Author: Zakaria bin Mohammed bin Ahmed bin Zakaria Al-Ansari, Publisher: Almimnah printing press, without edition and no date

103. strange talk, Author: Abu Muhammad Abdullah bin Muslim bin Koutaiba Aldeanora

Coroner: d. Abdullah al-Jubouri, Ani Press - Baghdad, the first edition

89. explain Sunan Ibn Majah for the resettlement, Publisher: Kadima wrote box - Karachi
90. The correct explanation, the son of a hero Abu Ali al-Hasan ibn Khalaf bin Abdul Malik, achieve: Yasser Abu Tamim bin Ibrahim, Publisher: Library of majority - Saudi Arabia, Riyadh, Edition: Second 0.1423 E - 2003
91. explain the ultimate wills = minutes to explain the initial Prevention Ultimate, Mansour bin Yunus bin Salah al-Din Ibn Hassan bin Idris Bahooti Hambali, the world of books, the first edition 0.1414 E - 1993 merits honorable

92. Asahah crown of the Arabic language and sanitation, Nasr Abu Ismail bin Hammad al-Farabi essential, to achieve: Ahmed Abdul Ghafoor Attar, Dar Al Ilm - Beirut, fourth edition 1407 E - 1987
93. Khuzaymah true son, Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq ibn Khuzaymah, achieve: d. Muhammad Mustafa Azami, Islamic office - Beirut
94. True small mosque and Zaadath, Abu Abdul Rahman Mohammed Nasser Eddin, Islamic office
95. Poor little and increase the mosque, Abu Abdul Rahman Mohammed Nasser Eddin,
Ashraf Edition: Zuhair Shawish, Publisher: Islamic office layers son Saad
Ask tathreeb explain rounding, Abolfazl Zainuddin Abdul Rahim Iraq, the ancient Egyptian Edition - the role and image of several of them (Dar revive the Arab Heritage Foundation, Arab history, and the house of the Arab Thought)
Major classes, Abu Abdullah Muhammad bin Saad bin impervious Hashemi, known as Ibn Saad, the investigator: Ihsan Abbas, House issued - Beirut,

Sheikh Shoaib Arnaout, the message Foundation, Third Edition 0.1405 e / 1985

81. explain Zargani the Muwatta Malik, Muhammad ibn Abd al-Baqi bin Yousef Zargani Egyptian Azhari, achieve: Taha Abdel Raouf Saad, religious culture Library - Cairo, the first edition 0.1424 E - 2003

82. explain Zarkashi, Shams al-Din Muhammad ibn Abdullah Zarkashi Egyptian Hanbali (d. 772 AH)

Dar Al Obeikan, the first edition 0.1413 E - 1993

83. Explanation of the year, Hussein bin Masoud bin Mohammed bin fur Baghawi Shafei, achieve: Shoaib Arna'oot Mohammed Zuhair al-Shawish, Islamic office - Damascus, Beirut, Edition: Second 0.1403 E - 1983

84. Big convincing explanation on board, Abdul Rahman bin Mohammed bin Ahmed bin Qudamah, Arab Book House

85. Great explanation, Abu Ahmed Barakat Dardeer, margin ElDesoki footnote, Dar thought.

86. The explanation provided Hadrami named Bushra Karim explained the issues of education, Saeed bin Mohammed Al Baali Baeshen Aldoni, Dar platform for publishing and distribution, Jeddah

87. Mumti on increased swamp, explain Shaykh Muhammad ibn Saalih, took care of him and the crowd arrangement and correction: d. Suleiman bin Abdullah Aba Al-Khail and d. Khalid bin Ali Mushayqih Assam Foundation, Riyadh - Saudi Arabia. First Edition, (1417 --1 997 m).

88. Nuclear explain the Muslim = Platform explain true Muslim ibn al-Hajjaj, Abu Zakaria Mohiuddin Yahya bin Sharaf nuclear, Dar revive Arab heritage - Beirut, the second edition 0.1392

Damascus, Amman, Edition: Third 0.1412 e / 1991

74. recycled increased in the teachings of the good of mankind, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub bin Saad Al-Shams al-Din Ibn Jawziyyah, enterprise message, Beirut - Al-Manar Islamic Library, Kuwait, Tabahalsabah Twenty 0.1415 AH / 1994 AD

Explain the ways of peace Buloogh, for Snani, comments: Mohammed bin Nasser Eddin Albanian, knowledge library, Riyadh, first edition 1427

75. believer in prayer and male weapon, Written by: Mohammed bin Mohammed bin Ali bin Hammam (son of Imam), achieved the texts and went speeches Mohiuddin Depp flat, house that many House speech good, Damascus - Beirut - the first edition (1414 --1 993 m).

76. Silsilat and something of jurisprudence and its benefits, Mohammed Nasser Eddin Albanian, Riyadh Knowledge Library, Second Edition (1415 --1 995 m).

77. Grand Sunan, the Imam Abu Bakr Ahmed bin Hussein bin Ali al-Bayhaqi. Achieve: Mohamed Atta Abdul Qadir. Dar scientific books, Beirut - Lebanon, the first edition (1414 --1 994 m).

78. Sunan Daaraqutni, Shaykh al-Islam Hafiz Imam Ali ibn Umar Daaraqutni, Dar Al Arab Heritage Foundation and Arab history alive, Beirut - Lebanon, (1413 --1 993 m).

79. Sunan and creators related Balozcar and prayers, Muhammad bin Abdul Khader Shuqairi peace. Dar generation, Beirut (1408 --1 988 m).

80. Sir Heraldry, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmed Al Golden, the investigator: a group of investigators under the supervision of

investigation: Mustafa Abdul Qadir Atta, Dar scientific books, Beirut - Lebanon, the first edition (1413 --1 993 m).

66. mistakes made by the Pilgrims and warning guide, Muhammad ibn Saalih, preparation: Abu Anas Ali bin Hussein Abu Luz, Dar Al-Watan, the first edition (1417 --1 996 m).

67. Student's Guide to Neil demands, Marei Bin Yusuf ibn Abi Bakr bin Ahmed al-Maqdisi Carmi Hambali, the investigator: Abu Mohammed Alvariabi Koutaiba view, a good house for publication and distribution, Riyadh

68. guide peasant ways Saaliheen, Mohammed Ali bin Mohammed bin Ibrahim bin Bakri Allan, took care of them: Khalil Mamoun Shiha, Dar knowledge of the printing, publishing and distribution, Beirut - Lebanon, Tabahalrabah 0.1425 E - 2004

69. blood in Islam, Mohammed Attia Salem, speeches came Hamouda Safwat Hijazi, Dar facilitation, Cairo - Egypt, the first edition 0.1418 E - 1997

70. ammunition, Abu Abbas Shihab al-Din Ahmad ibn Idris ibn Abd al-Rahman al-Maliki famous Balaqrafa achieve a set of investigators, Dar Islamic-West Beirut, the first edition 0.1994 m

71. Message polytheism and manifestations, Mubarak bin Mohammed Nin Algerian, investigation and suspension: Abu Abdul Rahman Mahmoud, Dar flag for publication and distribution, the first edition (1422 --2 001 m)

72. letter, Abu Muhammad Abdullah bin (Abizaid) Abdul Rahman Nefzi, Cyrene, al-Maliki, Dar thought

73. Kindergarten students and the mayor of Muftis, Abu Zakaria Mohiuddin Yahya bin Sharaf nuclear, to achieve: Zuhair Shawish, Islamic office, Beirut,

Edition: I - 1397
58. Sawi footnote on the small annotation language = fairway to the nearest tract of the doctrine of the owner
Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad Alkhluti, famous Balasawa Knowledge House, without edition and no date
59. infection footnote to explain the adequacy of the Lord student, Abu Hassan, Ali bin Ahmed bin Makram Saidi, the investigator: Yusuf Sheikh Mohammed Biqai, Dar thought - Beirut, without edition 0.1414 E - 1994
60. Hashita Qalyoubi and Amira, Ahmed Salama Ahmed Qeliobi Alberlsa Amira, Dar thought - Beirut, without edition 0.1415 e-1995m
61. large container in the jurisprudence of the doctrine of Imam Shafei, a brief explanation Muzani, Abul Hassan Ali bin Mohammed bin Mohammed bin Habib al-Baghdadi, the visual, the famous Balmaorda, achieve: Sheikh Ali Mohammed Mouawad - Sheikh Adil Ahmed Abdel located, Dar scientific books, Beirut - Lebanon, first edition 1419 -1999 m
62. Grand animal's life, Muhammad bin Musa bin Isa bin Ali Demeiri,, da R. scientific books, Beirut, Edition: II, 1424
63. Durr al-Mukhtar explain enlighten sight in the jurisprudence of the doctrine of Imam Abu Hanifa with a footnote Ibn Abidin, Dar Al-Fikr, Beirut - Lebanon 1415 --1 995 m).
64. Dürer referees to explain magazine sentences, Ali Haider Khawaja Amin Effendi, Arabization: Fahmi al-Husseini, Dar generation, the first edition 0.1411 E - 1991
65. supplication, Abu al-Qasim bin Sulaiman Ahmad Tabarani, study and

Abdul Rahman al-Suyuti, with overflow Qadeer, Dar revive the Sunnah.
50. combined with the provisions of the Koran, the Imam Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Ansari Cordovan, Dar scientific books, Beirut - Lebanon (1413 --1 993 m), and combined with the provisions of the Koran, Abu Abdullah al-Qurtubi, Dar thought.
51. hands after raising them for prayer, Abu Bakr bin Abdullah bin Zaid, Asamiei House, part of the face survey of the second edition 0.1416 e 0.1995 m, Riyadh
52. Bujayrami footnote = beloved masterpiece to explain Khatib, Suleiman bin Mohammed bin Omar Bujayrami, Dar thought, without edition.
53. Ibn Abidin footnote = Radd on Durr al-Mukhtar, Mohammed Amin bin Omar bin Abdul Aziz Abidin, Dar thought-Beirut, the second edition 0.1412 E - 1992
54. Camel footnote = conquests Wahab clarify explain students approach, Omar bin Sulaiman bin Mansour Ojaili Azhari, known sentences, Dar thought, without edition and no date
55. Alkhrchi a brief footnote Khalil, Mohammed bin Abdullah al-Maliki Alkhrchi, National Library of scientific, Beirut, Lebanon, the first edition 0.1417 AH / 1997 AD.
56. ElDesoki footnote to the great explanation, Mohammed bin Ahmed Ben Arfa ElDesoki Maliki, Dar thought
Without edition without date
57. Rawd box footnote explaining Mustaqni increased, Abdul Rahman bin Mohammed bin Qasim, (without the publisher)

biographers, Jamal al-Din Abu Faraj Abdul Rahman Ibn al, Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam company - Beirut, Edition: First 0.1997 m.

41. indoctrination in fiqh al-Maliki, Abu Mohammed Abdul Wahab bin Ali Nasr al-Baghdadi al-Maliki Thalabi achieve: Dad Uys Mohammad Hassani Bo bread Tetouan, Dar scientific books, first edition 1425-2004m

42. enlighten Alhawwalk explain Muwatta Malik, Abdul Rahman bin Abi Bakr Al-Suyuti, major commercial library - Egypt 0.1389 to 1969 AH

43. refine polite, son of Imam Alasaglani stone. Achieved and commented upon: Mustafa Abdul Qadir Atta, Dar scientific books Beirut - Lebanon - the first edition (1415 --1 994 m).

44. refine perfection in the names of men, Yusuf ibn Abd al-Rahman ibn Yusuf, Abu pilgrims, Jamal al-Din Ibn Mohammed Zaki Abu Alqdai canine Mazzi, the investigator: Dr. Bashar Awad known, Publisher: Foundation message - Beirut, first edition 1400 - 1980

45. refine the language, Mohammed bin Ahmed bin al-Azhari Heravi, Abu Mansur, the investigator: Mohamed Awad terrifying House revival of Arab heritage - Beirut, Edition: First 0.2001 m

46. FC explain small mosque, Zainuddin Muhammad named Abdul Rauf Taj knowledgeable Ben Ali Zine El Abidine Haddadi then Manaawi Cairene, Imam Shafi'i Library - Riyadh, the third edition 0.1408 E - 1988

47. fruit proximate explanation message Ibn Abi Zayd, Saleh bin Abdel Samie proud Azhari, cultural Library - Beirut

48. Collector mothers, the son of eyebrow Kurdish al-Maliki, without edition.

49. Little of conversations prognostic Bashir Mosque, the Hafiz Jalaluddin

major printing press princely - Bulaq, Cairo, Edition: First 0.1313 e
33. masterpiece scholars, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Ahmad, Abu Bakr Aladdin Samarqandi, Dar scientific books, Beirut - Lebanon, Edition: Second 0.1414 E - 1994.
34. Tuhfat al, Ahmed ibn Abi Bakr ibn Ayyub bin Saad Al-Shams al-Din Ibn Jawziyyah, the investigator: Abdel Kader Arnaout, Publisher: Dar Al Bayan Library - Damascus, Edition: First 0.1391 to 1971 m
35. Graduation conversations Ihya, Authors: Iraqi, Sobky son, al-Zubaidi
Capital publishing house - Riyadh, Edition: First 0.1408 E - 1987
36. carrot and the stick of the Hadith, Abdul Azim bin Abdel Kawi bin Abdullah, Abu Mohammed, Zaki religion Mundhiri, the investigator: Ibrahim Shams al-Din, Dar scientific books - Beirut
Edition: First 0.1417 e
37. What a strange interpretation correct in Bukhari and Muslim, Mohammed bin Fattouh bin Abdullah bin Humaid bin Fattouh Azadi Almiourgui Hamidi Abu Abdullah ibn Abi Nasr, the investigator: Zubaida Mohammed Saeed Abdul Aziz, the library of the year - Cairo - Egypt, Edition: First 0.1415 --1,995
38. rounded polite, to the Imam Hafiz Ahmed Bin Ali was known as Ibn Hajar, achieve: Khalil Mamoun Shiha, Dar knowledge Beirut - Lebanon, second edition (1417 --1 997 m).
39. Summarizing al-Habeer in the graduation talk big Rafii, Abou El Fadl Ahmad bin Ali bin Mohammed bin Ahmed bin Hajar, Dar scientific books, first edition 1419. 1989.
40. vaccination concept of the people of impact in the eyes of historians and

25. Building explain Hedaya, Abu Mohammed Mahmoud bin Ahmed bin Musa bin Ahmed bin Hussein Badr al-Din Hanafi Algitapy Aini, Dar scientific books - Beirut, Lebanon, the first 0.1420 E - 2000
26. Statement of delusion and illusion in the book provisions, Ali bin Mohammed bin Abdul Malik Ketami Humairi Fassi, Abu al-Hasan Ibn Al-Qattan, the investigator: Dr. Ait Said Hussein, Dar good - Riyadh
First Edition 0.1418 e-1997m

27. The statement in the view of Imam Shafi'i, Abu Yahya al-Hussein ibn Abi good Ben Salem Urban Yemeni Shafi'i, the investigator: Kassim Mohamed Nouri, Dar curriculum - Jeddah, Edition: First 0.1421 (e) 2000
28. The statement, collection and annotation, guidance and reasoning questions extracted, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd Cordovan, achieved by: Dr. Mohammed Haji et al., Dar Muslim West Beirut - Lebanon
29. Edition: Second 0.1408 E - 1988
30. Crown and Corona to Mukhtasar, Mohammed bin Yousef bin Abu al-Qasim ibn Yusuf Alabdra Granada, Abu Abdullah al-Maliki sites, Dar scientific books, Edition: First 0.1416 e-1994m
31. History of Islam and celebrity deaths, flags, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Othman bin Qaamaz Golden, the investigator: Dr. Bashar Awad known, DMI West, Edition: First 0.2003 m
32. explain the facts indicate treasure minutes and footnote Shalabi, Othman bin Ali bin Muhjin whizzes, Fakhruddin Zayla'i Hanafi, footnote: Shahabuddin Ahmed bin Mohammed bin Ahmed bin Yunus bin Ismail bin Younis Shalabi,

18. reform logic, Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq son of skeet, the investigator: Mohammed terrifying, house revival of Arab heritage, Edition: First 1423 0.2002 m
19. Mother, Shafie Abu Abdullah Muhammad ibn Idris ibn Abbas Publisher: knowledge - Beirut, without Edition edition, year of publication: 1410/1990
20. fairness to know the correct view of the controversy, Aladdin Abu Hassan Ali bin Suleiman Mardaawi, Dar revive the Arab heritage, Second Edition - no date.
21. serene sea explain treasure minutes, Zainuddin bin Ibrahim bin Mohammed, known as Ibn Najim al-Masri, and in the end: complement the serene sea of Mohammed bin Hussein bin Ali Turi Hanafi Kadri and footnote: grant creator of Ibn Abidin, DMI book, Edition: Second - without history
22. Badaa'i Trades in the order of canons, Aladdin, Abu Bakr bin Masoud bin Ahmed Al-Kasaani Hanafi Dar scientific books, the second edition 0.1406 E - 1986
23. Bader enlightening in the graduation of conversations and monuments located in the great explanation, the son of a teleprompter SE Abu Hafs Umar bin Ali bin Ahmed El-Shafei of Egypt, the investigator: Mustafa Abu al-Gheit and Abdullah bin Sulaiman and Yasser bin Kamal, Dar al-Hijrah for Publishing and Distribution - Riyadh-Saudi Arabia, edition first, 1425-2004m
24. Brega Mahmoudia in explaining the method of Muhammadiyah and the law of the Prophet in the biography Ahmadi, Mohammad bin Mohammed bin Mustafa Othman, Abu Saeed Alkhademy Hanafi, Halabi Press, without edition 0.1348 e

Rahman bin Mohammed bin Askar al-Baghdadi, and Bhamhh: determinations useful for Ibrahim bin Hassan, the Library Company and Press Mustafa portal Halabi & Sons, Egypt, Edition: Third

10. Irwa in graduation sayings way Mannar, Mohammed Nasser Eddin Albanian, supervision: Zuhair Shawish, Islamic office - Beirut, Edition: Second 1405 E - 1985

11. Alozhih in terms of supplications, Written by: Mohammed bin Bahadur Zarkashi, achieve: Umm Abdullah Mahrous Asali supervision: Mahmoud bin Mohammed Al-Haddad, Dar Al-Furqan, Egypt and Sudan, the first edition (1408/1988).

12. absorption know Mates, Abu Omar Yousef bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-Barr, the investigator: Ali Mohamed Bedjaoui, Dar generation, Beirut, Edition: First 0.1412 E - 1992

13. lion in the jungle knowing companions, Ezz Din Ibn al-Atheer Ali bin Mohammed island, investigation and suspension: Mohammed al-Banna and Mohammed Ashour Mahmoud Fayed, people, Cairo.

14. The lion in the jungle knowing companions, to the son of the ether, the revival of the Arab Heritage House, Beirut - Lebanon, the first edition (1417).

15. Asna demands to explain student loans, Zakariya ibn Muhammad ibn Zakariya al-Ansari, DMI book, without edition and no date

16. infection in discrimination companions, Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Mohammed bin Ahmed bin Hajar (

17. achieve: Adel Ahmed Abdul located on Mohammed Mouawad, Dar scientific books - Beirut, Edition: I - 1415

Arabic References

1. Lorem science, Abu Tayeb Mohammed Siddique Khan bin Hassan bin Ali Ibn al-Husseini al-Bukhari Lutfullah Alguenuggi, Dar Ibn Hazm, the first edition in 1423 (e) 2

2. consensus, the book: consensus, Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Mundhir Alnisabure, the investigator: Fouad Abdel-Moneim Ahmed, a Muslim house for publication and distribution, the first edition 1425/2004

3. The provisions of the Koran, Judge Mohammed bin Abdullah Abu Bakr ibn al-Arabi Almaafra, see the origins and left his speeches and commented upon: Atta Mohammed Abdel-Qader, Dar scientific books, Beirut

4. Arts and grants legitimacy in force, Muhammad ibn Mufleh, the world of books.

5. administration in the era of the Prophet ρ, Ahmed Ajaj sake, Dar es Salaam - Cairo, Edition: first 1427

6. literature, religion and the world, Abul Hassan Ali bin Mohammed al-Mawardi, Dar Al-Hayat library, without edition

7. Adhkaar team from the words of the righteous ε Written by: Abu Zakaria Mohiuddin Yahya bin Sharaf nuclear, graduation and indexing: Essam El-Din Sayed Abbabti, Dar al-Hadith - Cairo, Second Edition (1418/1997).

8. guidance applicable to the correct explanation, Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr bin Abdul Malik Alkstalani, major princely printing press, Egypt, Edition: seventh 0.1323 e

9. guidance fairway to Ashraf tract in the jurisprudence of Imam Malik, Abdul

Omen and Its Effect on Islamic Judgements

Dr. Kholud Abdulrahman AlMohaize
Fiqh Department – Shariah College
Al-Imam Mohammed bin Saud Islamic University

Abstract:

The beholder of the book a year, sees the impact of Omen in the texts and the words of scholars, have been collected in this research issues that the text of the jurists God have mercy on Omen where, showed fact defined Omen in the language and terminology, and the terms are synonymous to him, and in the second quarter showed the impact of The Omen on doctrinal issues , she stated the rule of what many Muslims do request Omen of the Koran and showed the prohibition of this act, and that the Quran was revealed to worship and work, do not take Ozlama as in ignorance, then extrapolated what Astenbth jurists and they stated object of wisdom in doctrinal matters on the order of convincing doors , according to what you can, and appeared Omen in Eid prayers and more worship in the day of Eid shown on Omen, such as changing the way in the back of the prayer, the first thing eaten at Eid al-Adha, and funerals, appeared Omen evident in many of worship related just for funerals, the prohibition to follow funeral fire, and makrooh to be buried with him untouched by the fire of wood and others, and in the Book of Jihad in the decision logo when fusion battles, and her words inspire pride and victory over the enemies, as well as in the family section of naming a child, and pray for his blessing, and the wisdom of Thaneckh, and slaughter aqeeqah and method of slaughter and distribution, and the impact statement concluded Find Omen in supplication of wisdom in raising the hands, and waiting for relief from it, then the conclusion and the results showed the most prominent

الدعاء على الكفار والظلمة من المسلمين والدعاء لهم
أحكامه وأحواله وتطبيقاته

د. عبد المجيد بن صالح المنصور
قسم العلوم الشرعية - كلية الملك فهد الأمنية

الدعاء على الكفار والظلمة من المسلمين والدعاء لهم
أحكامه وأحواله وتطبيقاته

د. عبد المجيد بن صالح المنصور

قسم العلوم الشرعية – كلية الملك فهد الأمنية

ملخص البحث:

عنوان البحث (الدعاء على الكفار والظلمة من المسلمين والدعاء لهم، أحكامه وأحواله وتطبيقاته)، اشتمل على مقدمة وثلاثة فصول، وتطرق في الفصل الأول إلى حكم الدعاء على الكافر والظالم المسلم، وحكم الدعاء على عموم الكفرة الظلمة، والدعاء على كافر ظالم بعينه، والدعاء على الكافر المسالم (غير الحربي)، وحكم الدعاء على جنس الظلمة المسلمين بلا تعيين، وحكم الدعاء على ظالم بعينه من عموم الناس، وحكم الدعاء على الحاكم المسلم الظالم بعينه.

وفي الفصل الثاني: تطرق البحث إلى حكم الدعاء للكفار بالهداية وصلاح البال والمغفرة والرحمة وكثرة المال والولد وطول البقاء وغير ذلك من المصالح الدنيوية.

وفي الفصل الثالث: ذكر البحث تطبيقات فقهية للدعاء على الكفرة والظلمة، وهي: حكم الدعاء على عموم الدول الكافرة الظالمة، وحكم الدعاء على دولة كافرة بعينها، وحكم الدعاء على الدول المسالمة، وحكم الدعاء على الشعوب الكافرة بعينها أو على سبيل العموم، وحكم الدعاء على الدول المسلمة الظالمة بعينها أو على سبيل العموم، وحكم الدعاء على كافر بعينه في القنوت، ثم ختم البحث بذكر أهم النتائج.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل الدعاء عبادة للمؤمنين، ونارا على الظالمين، وملاذاً للمظلومين، ونصرة للمستضعفين، وأشهد ألا إله إلا الله مجيب دعوة المضطرين، وأشهد أن محمد عبده ورسوله الأمين، خير من دعا وصلى لرب العالمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن مما استقرت عليه الشريعة مشروعية الدعاء بما يحتاجه العبد من ربه من خيري الدنيا والآخرة من تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولم يزل أهل الخير والصلاح يسلكون الطريق الموصول لربهم بأنواع العبادات، ويزيحوا عقبات السير إلى الله تعالى بالدعاء من غير أن يعترض معترض أو تبدو شبهة واضحة تحول دون دعائه.

ومع تغير الزمان، وتحوله، وتبدل أحوال المسلمين من قوة إلى ضعف ومن عز إلى ذل، ومن تمكين وغلبة إلى تبعية وهزيمة تغيرت مفاهيم ومبادئ، وتعرض كثير منها للتذويب والانصهار تحت دعاوى ضغط الواقع ونحوها.

وإذا كانت الأصول تعرضت لهذا التشويه والتحريف والتبديل، فالفروع من باب أولى أن تتعرض إلى أشد مما تعرضت له الأصول من تبديل بل وإبطال وتغيير للأحكام لشبه وحجج كثيرة.

ومن هنا كان لا بد من رد الوقائع والأسئلة المستحدثة مع إيراداتها إلى معين الأصلين الكتاب والسنة، وتحقيق مدى انطباق نصوص الوحيين على ما يدعى من أقوال في الأحكام النوازل.

وإن مما استجد طرحه مؤخراً في الساحة العلمية والإعلامية حكم الدعاء على الظالمين والكفرة إن بأعيانهم أو على سبيل العموم.

ومع أن أساس هذه المسألة بذاتها ليست من حادث المسائل وجديدها، فهي مبثوثة في كتب الفقه وشروح السنة، والنصوص المتعلقة بالمسألة متوافرة، غير أن

غالب من تحدث عن المسألة ممن تأخر لم يحسن تفصيل المسألة وتحريرها على نحو يجمع النصوص الشرعية ويؤلف بينها، وينزلها على الواقع بطريقة علمية سليمة.

وليس مقصود البحث الحديث عن أحكام الدعاء، وأحكام اللعن ونحوها إذ المؤلفات في هذه المواضيع متوافرة، والدراسات فيها كثيرة لكنها خلت في مجملها عن هذا الموضوع بهذه الخطة التي جاءت فكرته على أساس فرز النصوص الواردة في ذلك وتصنيفها ومن ثم تفصيلها، وبيان خلاف العلماء في كل صورة وحالة على حدة، مما ظاهرها التعارض في الدلالة مع قطعية الثبوت حيث دعا النبي ﷺ على قوم من الكفار ودعا لآخرين، فأشكل ذلك على بعض الباحثين، والطريق لإزالة إشكال المشكل هو الاجتهاد، فعلى المجتهد إذا ورد في النص لفظ مشترك أن يتواصل بالقرائن والأدلة التي نصبها الشارع إلى إزالة إشكاله وتعيين المراد منه، وإذا وردت نصوص ظاهرها التخالف والتعارض، فعلى المجتهد أن يؤولها تأويلاً صحيحاً يوفق بينها، ويزيل ما في ظاهرها من اختلاف، وهاديه في هذا الدليل: إما نصوص أخرى، أو قواعد الشرع أو حكمة التشريع، **فكان الهدف من هذا البحث** فرز المسألة وتصنيفها ثم تفصيلها والتوفيق بين نصوصها وإزالة المشكل فيها، واجتهدت في ذلك حسب علمي وجهدي، والله المسؤول أن يوفق ويسدد ويعين.

قسم هذا البحث على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حكم الدعاء على الكافر والظالم المسلم، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حكم الدعاء على الكافر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الكافر الظالم، وفيه فرعان:

الفرع الأول: الدعاء على عموم الكفرة الظلمة:

الفرع الثاني: الدعاء على كافر ظالم بعينه.

المطلب الثاني: الكافر المسالم (غير الحربي)، وفيه فرعان.

الفرع الأول: الدعاء على عموم الكفار المسالمين.

الفرع الثاني: الدعاء على كافر مسالم بعينه.

المبحث الثاني: حكم الدعاء على الظالم المسلم، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الدعاء على جنس الظلمة المسلمين بلا تعيين.

المطلب الثاني: الدعاء على ظالم بعينه من عموم الناس.

المطلب الثالث: الدعاء على الحاكم المسلم الظالم بعينه.

الفصل الثاني: حكم الدعاء للكفار، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حكم الدعاء لهم بالهداية.

المبحث الثاني: حكم الدعاء لهم بالرحمة والمغفرة.

المبحث: حكم الدعاء لهم بكثرة الولد والمال وطول البقاء ونحو ذلك.

الفصل الثالث: تطبيقات فقهية للدعاء على الكفرة والظلمة، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم الدعاء على عموم الدول الكافرة الظالمة.

المبحث الثاني: حكم الدعاء على دولة كافرة ظالمة بعينها.

المبحث الثالث: حكم الدعاء على الدول الكافرة المسالمة.

المبحث الرابع: حكم الدعاء على الشعوب الكافرة بعينها أو على سبيل العموم.

المبحث الخامس: حكم الدعاء على جنس الدول المسلمة الظالمة، أو الدعاء على دولة مسلمة ظالمة بعينها.

المبحث السادس: حكم الدعاء على كافر بعينه في القنوت.

هذه الخطة التي سرت عليها في إعداد هذا البحث، واتبعت فيها المنهج المعروف عند الباحثين، من تصوير المسألة إذا احتاج الأمر إلى ذلك، وتوثيق مسائل الاتفاق من مظانها المعتبرة مع ذكر حكمها ودليلها، وتحرير محل الخلاف في المسائل المختلف فيها، وذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها، ويكون عرض الخلاف على حسب الاتجاهات الفقهية أو حسب الأقوال، وهذا راجع إلى طبيعة البحث، مع الاقتصار على المذاهب المعتبرة مع ذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف، وتوثيق الأقوال من

مصادرها الأصلية، واستقصاء أبرز أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وما يرد عليها من المناقشات، وما يجاب بها عنها، ثم الترجيح مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت، والتركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد والأقوال الشاذة، والعناية بضرب الأمثلة عند الحاجة، وترقيم الآيات وبيان سورها، وتخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية، وإثبات الكتاب والباب والجزء والصفحة، وبيان درجتها من كلام أهل الشأن إن لم يكن في الصحيحين أو أحدهما، وتوثيق المعاني من المعاجم بالمادة والجزء والصفحة، والعناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم، وتكون الخاتمة متضمنة لأهم النتائج والتوصيات.

* * *

الفصل الأول: حكم الدعاء على الكافر والظالم المسلم:

المدعو عليه إما أن يكون مسلماً أو كافراً، والمسلم إما أن يكون الدعاء عليه بغير وجه حق أو بوجه حق كظلم ونحوه.

أما الدعاء على المسلم بغير وجه حق فلا يجوز هذا هو الأصل، ولم أجد من قال بجواز ذلك، ومن دعا على أخيه المسلم بغير وجه حق لم يقبل منه ولم يُجَب له، وهو من صور الاعتداء في الدعاء، والله تعالى يقول: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾ الأعراف: ٥٥، روى ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير: لا تدعوا على المؤمن والمؤمنة بالشر[١].

قال في تفسير المنار: ومن الاعتداء في الدعاء طلب غير المشروع من وسائل المعاصي ومقاصدها كضرر العباد[٢].

وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل...)[٣] الحديث، ومن الدعاء بالإثم الدعاء ظلماً على مسلم بشر أو مرض أو مصيبة ونحوها.

قال الخطابي ما ملخصه: (إن الداعي إذا دعا بشيء ظلما فإن الله لا يستجيب له ولا يجد دعاؤه محلا في المدعو عليه)[٤].

ويشهد له حديث عائشة رضي الله عنها أن اليهود أتوا النبي ﷺ فقالوا السام عليك. قال "وعليكم"، فقالت عائشة السام عليكم، ولعنكم الله وغضب عليكم. فقال رسول الله ﷺ: "مهلا يا عائشة، عليك بالرفق، وإياك والعنف أو الفحش"، قالت: أولم

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم(٥/ ١٥٠٠).

(٢) (٨/ ٤٠٨) بتصرف يسير.

(٣) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الدعوات)، (باب يستجاب للعبد ما لم يعجل) رقم(٥٩٨١)(٢/ ٢٣٣٥)، مسلم في صحيحه (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار)، (باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...) رقم(٢٧٣٥)، (٤/ ٢٠٩٥)، وهذا لفظ مسلم.

(٤) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٤٥)، ولم أجده في شيء من كتبه، وينظر: فتح الباري(١١/ ٢٠٠).

تسمع ما قالوا قال: "أولم تسمعي ما قلت رددت عليهم، فيستجاب لي فيهم، ولا يستجاب لهم فِيَّ"[1]، قال ابن بطال: (وهذا أصل في دعاء الظالم أنه لا يستجاب فيمن دعا عليه، وإنما يرتفع إلى الله تعالى من الدعاء ما وافق الحق وسبيل الصدّق)[2]، أما إن كان المدعو عليه كافراً أو مسلماً ظالماً فبيان أحكامهما في المبحثين التاليين:

* * *

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الدعوات)، (باب قول النبي ﷺ يستجاب لنا في اليهود ولا يستجاب لهم فينا)، رقم (٦٠٣٨)، (٥ / ٢٣٥٠)، ومسلم في صحيحه (كتاب السلام)، (باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم) رقم (٢١٦٥) (٤ / ١٧٠٦)، واللفظ للبخاري.

(٢) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٠/١٣١).

المبحث الأول: حكم الدعاء على الكافر،

الكافر لا يخلو إما أن يكون ظالماً ومعتدياً أو يكون مسالماً، وبيان حكم الدعاء عليهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الكافر الظالم:

الظالم من الكفار إما أن يكون جماعة وطائفة فيدعى على عمومهم أو فرداً معيناً، وبيانهما في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: الدعاء على جنس الكفرة الظلمة:

صورة هذا الفرع أن يدعو على الكفار المعتدين على سبيل العموم بلا تعيين طائفة أو جماعة أو أفراد كأن يقول: اللهم عليك بالكفرة المعتدين والظالمين ونحو ذلك، فهذا النوع من الدعاء جائز بالكتاب والسنة، ومن أسلم الأدعية وأحسنها، والله تعالى يعلم ما تريده قلوب عباده، ويتولى تنزيل العقاب على من يستحقه من أعيان الكفار، ومنه قوله تعالى: ﴿ ...أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ البقرة: ٢٨٦

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ آل عمران: ١٤٧

ومن دعاء الصحابة رضي الله عنهم في القنوت ما رواه عبد الرحمن بن عبد القاري وكان في عهد عمر لما جمع الناس على أبي بن كعب: فكان الناس يقومون أوله، وكانوا يلعنون الكفرة في النصف: اللهم قاتل الكفرة الذين يصدون عن سبيلك ويكذبون رسلك، ولا يؤمنون بوعدك، وخالف بين كلمتهم، وألق في قلوبهم الرعب، وألق عليهم رجزك وعذابك إله الحق، ثم يصلي على النبي ﷺ، ويدعو للمسلمين بما استطاع من خير، ثم يستغفر للمؤمنين، قال: وكان يقول إذا فرغ من لعنة الكفرة، وصلاته على النبي، واستغفاره للمؤمنين والمؤمنات، ومسألته: اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك

نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ربنا، ونخاف عذابك الجد، إن عذابك لمن عاديت ملحق، ثم يكبر ويهوي ساجدا)[1].

وروي عن عمر ﷺ أنه قال في قنوته بعد الركوع نحوه وفيه: (اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك، ويقاتلون أولياءك اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسك الذي لا ترده عن القوم المجرمين)[2].

قال ابن تيمية: (والدعاء على جنس الظالمين الكفار مشروع مأمور به، وشرع القنوت والدعاء للمؤمنين والدعاء على الكافرين)[3].

الفرع الثاني: الدعاء على كافر ظالم بعينه.

صورة هذا الفرع أن يدعو على كافر بعينه بالهلاك والقحط والحريق والزلزلة والهزيمة ونحوها فرداً كان أو جماعة أو طائفة أو قوماً وقع منهم ظلم واعتداء على المسلمين، فهذا النوع له ثلاث صور:

الصورة الأولى: الدعاء عليه بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض وأن يكفي المسلمين شرهم ونحو ذلك ، فهذا لا إشكال في جوازه، ولم أجد قائلاً بالمنع وقد دل على الجواز الكتاب والسنة والإجماع[4]، ومن ذلك عموم قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾ الشورى: ٤١، وقال تعالى: ﴿ ۞ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾ النساء: ١٤٨

---

(١) رواه ابن خزيمة في صحيحه(كتاب الصلاة)، (باب ذكر خبر روي عن وتر النبي ﷺ بعد الفجر مجمل غير مفسر) رقم(١١٠٠) (١٥٥/٢)، ولم أجده عند غيره، وأصله في البخاري في (كتاب صلاة التراويح) (باب فضل من قام رمضان) رقم (١٩٠٦)، (٧٠٧/٢) بدون ذكر القنوت.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى(٢١٠/٢) وقال: (صحيح موصول)، وهو في مصنف عبد الرزاق بلفظ قريب منه(١١٠/٣).

(٣) مجموع الفتاوى(٣٣٥/٨).

(٤) نقله القاضي عياض في إكمال المعلم(٦٥٩/٢)، وينظر: المفهم(٣٠٤/٢)، طرح التثريب(٢٩١/٢) و(١٩٦/٢).

قال ابن عباس رضي الله عنهما: لا يحب الله أن يدعو أحد على أحد، إلا أن يكون مظلوماً، فإنه قد أرخص له أن يدعو على من ظلمه، وذلك قوله: ﴿ إِلا مَنْ ظُلِمَ ﴾ وإن صبر فهو خير له[1].

وكذلك عموم النصوص الواردة في السنة الدالة على أن دعوة المظلوم مجابة تدل على الجواز.

وهناك نصوص خاصة في هذا الباب تدل على الجواز، ومن ذلك حديث أنس ﷺ قال: قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهرا، أراه كان بعث قوماً يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلا إلى قوم من المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد، فقنت رسول الله ﷺ شهرا يدعو عليهم"[2].

وعنه أيضاً: أن النبي ﷺ أتاه رعل وذكوان وعصية[3] وبنو لحيان، فزعموا أنهم قد أسلموا واستمدوه على قومهم، فأمدهم النبي ﷺ بسبعين من الأنصار، قال أنس: كنا نسميهم القراء يحطبون بالنهار ويصلون بالليل، فانطلقوا بهم حتى بلغوا بئر معونة غدروا بهم وقتلوهم، فقنت شهراً يدعو على رعل وذكوان وبني لحيان، قال قتادة: وحدثنا أنس: أنهم قرؤوا بهم قرآناً ألا بلغوا عنا قومنا بأنا قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا. ثم رفع ذلك بعد[4].

---

(١) تفسير ابن جرير(٩/ ٣٤٤).

(٢) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الوتر)، (باب القنوت قبل الركوع وبعده) رقم(٩٥٧)، (١/ ٣٤٠)، ومسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة) (باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة) رقم(٦٧٧) (١/ ٤٦٨).

(٣) رعل وذكوان وعصية بطون من بني سليم، ينظر: فتح الباري(٧/ ٣٧٩) و(٦/ ٥٤٤).

(٤) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الجهاد والسير)، (باب العون بالمدد)، رقم(٢٨٩٩)، (٣/ ١١١٥)، وهذا لفظه، ورواه مسلم في صحيحه(كتاب الإمارة) (باب ثبوت الجنة للشهيد)، رقم(٦٧٧)، (٣/ ١٥١١).

ووجه الدلالة من هذين الحديثين أنه ﷺ دعا على أقوام من المشركين بأعيانهم وأسمائهم ﷺ وهم رعل وذكوان وعصية وبنو لحيان لما اعتدوا على القراء السبعين، فدل على جوار تعيين أقوام بأسمائهم عند الدعاء عليهم في القنوت.

وعن علي ﷺ قال: "لما كان يوم الأحزاب قال رسول الله ﷺ: ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً، شغلونا عن صلاة الوسطى حين غابت الشمس"[1].

وهذا الحديث فيه دلالة على جواز الدعاء على الأعداء المحاربين بأن يحرقهم الله بالنار في الدنيا والآخرة، قال العراقي: (وفي هذا الحديث جواز الدعاء على المشركين بمثل ذلك)[2]، وهذا الدعاء صدر من النبي ﷺ على من يستحقه ممن مات منهم مشركا، وفيه دلالة على أنه لا يشترط في الدعاء على الكافر المعين العلم بما يؤول إليه آخر أمره من إسلام أو بقاء على كفر، فالنبي ﷺ دعا على الأحزاب بما سبق، مع أن فيهم من دخل في الإسلام وحسن إسلامه كأبي سفيان وغيره.

وعن أبي هريرة ﷺ قال: "كان النبي ﷺ يدعو في القنوت: اللهم أنج سلمة بن هشام، اللهم أنج الوليد بن الوليد، اللهم أنج عياش بن أبي ربيعة، اللهم أنج المستضعفين من المؤمنين، اللهم اشدد وطأتك على مضر، اللهم سنين كسني يوسف"[3].

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: إن النبي ﷺ لما رأى من الناس إدباراً، قال: "اللهم سبع كسبع يوسف" فأخذتهم سنة حصّت كل شيء[4] حتى أكلوا الجلود والميتة والجيف، وينظر أحدهم إلى السماء فيرى الدخان من الجوع، فأتاه أبو سفيان، فقال: يا

---

(1) رواه البخاري(كتاب الجهاد والسير)، (باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة) رقم(٢٧٧٣)، (١٠٧١/٣) ومسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة)، (باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر)، رقم(٦٢٧)، (٤٣٦/١).

(2) طرح التثريب (١٦٩/٢)، وينظر: فتح الباري(١٩٨/٨).

(3) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الجهاد والسير)، (باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة)، رقم(٢٧٧٤)، (١٠٧٢/٣)، ومسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة)، (باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة)، رقم(٦٧٥) (٤٦٦/١).

(4) بحاء وصاد مشددة مهملتين أي: استأصلته، شرح النووي على مسلم(١٤١/١٧)

محمد إنك تأمر بطاعة الله، وبصلة الرحم، وإن قومك قد هلكوا فادع الله لهم، قال الله تعالى ﴿ فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ﴾ الدخان: ١٠ إلى قوله ﴿ إِنَّا كَاشِفُواْ ٱلۡعَذَابِ قَلِيلًاۚ إِنَّكُمۡ عَآئِدُونَ ١٥ يَوۡمَ نَبۡطِشُ ٱلۡبَطۡشَةَ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴾ الدخان: ١٥ – ١٦ فالبطشة يوم بدر، وقد مضت الدخان والبطشة واللزام وآية الروم[١]، وفي رواية للبخاري[٢]: فدعا ربه فكشف عنهم فعادوا فانتقم الله منهم يوم بدر فذلك قوله تعالى ﴿ فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ﴾ إلى قوله جل ذكره ﴿ ... إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴾.

وهذه الأحاديث فيها دلالة على جواز الدعاء على قبائل كافرة بعينها في دعاء القنوت في الصلاة، والدعاء عليهم بالقحط والهلاك ولو تضرر بذلك أطفالهم ونساؤهم، مع أنه كان فيهم أسارى مسلمون مستضعفون، وهذا فيه نفع للمؤمنين بإضعاف عدوهم اقتصادياً، وهذا فعل النبي ﷺ حين كثر أذاهم للمسلمين، واشتدت شوكتهم، قال القرطبي: (وفي هذا الحديث من الفقه –يقصد حديث أبي هريرة–: جواز الدعاء على معين، وله)[٣]، وقال العراقي: (فيه جواز الدعاء على الكفار ولعنتهم)[٤]، وقال القاضي عياض: (وفي دعائه–عليه السلام – على من دعا عليه في الحديث من الكفار ولعنهم: جواز لعن الكفرة والدعاء عليهم، وتعيين من تعين منهم ولا خلاف في الدعاء على الكفرة)[٥].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الاستسقاء) (باب دعاء النبي ﷺ (اجعلها عليهم سنين كسنين يوسف)) رقم(٩٦٢)، (٣٤١/١)، ومسلم في صحيحه(كتاب صفات المنافقين وأحكامهم)، (باب الدخان) رقم(٢٧٩٨)، (٤ / ٢١٥٥)، والبطشة يوم بدر كما فسرها ابن مسعود، وقال الحسن البصري: يوم القيامة، واللزام: قيل الذي أصابهم ببدر، وقيل: الموت، وقيل الحساب، وقيل العذاب، وآية الروم: ظهور الروم على فارس كما في أول سورة الروم ينظر: عمدة القاري(٧ / ٢٩).

(٢) (كتاب التفسير) (سورة حم الدخان) رقم(٤٥٤٥) (٤ / ١٨٢٣).

(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(٢ / ٣٠٤).

(٤) طرح التثريب(٢٩١/٢).

(٥) إكمال المعلم(٢ / ٦٥٩).

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ: أن النبي ﷺ كان يصلي عند البيت، وأبو جهل وأصحاب له جلوس إذ قال بعضهم لبعض أيكم يجيء بسلى جزور بني فلان فيضعه على ظهر محمد إذا سجد، فانبعث أشقى القوم فجاء به فنظر حتى سجد النبي ﷺ ووضعه على ظهره بين كتفيه وأنا أنظر لا أغني شيئاً لو كان لي منعة، قال فجعلوا يضحكون ويحيل بعضهم على بعض[1]، ورسول الله ﷺ ساجد لا يرفع رأسه حتى جاءته فاطمة فطرحت عن ظهره، فرفع رسول الله ﷺ رأسه، ثم قال "اللهم عليك بقريش" ثلاث مرات، فشق عليهم إذ دعا عليهم، قال: وكانوا يرون أن الدعوة في ذلك البلد مستجابة، ثم سمى "اللهم عليك بأبي جهل، وعليك بعتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة وأمية بن خلف وعقبة بن أبي معيط" وعد السابع فلم يحفظ قال: فو الذي نفسي بيده لقد رأيت الذين عد رسول الله ﷺ صرعى في القليب قليب بدر)[2].

وهذا فيه دلالة على جواز دعاء المظلوم على قبيلة بعينها وأشخاص بأسمائهم، يذكرهم في دعائه بلا حرج، حيث عين النبي ﷺ قريشاً، وخص منهم أبا جهل وعتبة وشيبة والوليد وغيرهم، قال ابن بطال: (فيه الدعاء على أهل الكفر إذا جَنَوْا جنايات وآذوا المؤمنين)[3].

قال العيني: (وكان النبي يدعو على المشركين على حسب ذنوبهم وإجرامهم وكان يبالغ في الدعاء على من اشتد أذاه على المسلمين ألا ترى أنه لما أيس من قومه قال: اللهم اشدد وطأتك على مضر) الحديث...[4].

---

(١) أي يقبل عليه ويميل إليه، النهاية في غريب الحديث والأثر(١/٤٦٤).

(٢) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الوضوء) (باب إذا ألقي على ظهر المصلي قذر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته)، رقم(٢٣٧) (١/٩٤)، ومسلم في صحيحه (كتاب الجهاد والسير) (باب ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين والمنافقين) رقم(١٧٩٤) (٣ / ١٤١٨).

(٣) شرح ابن بطال على صحيح البخاري(٢/١٤٧).

(٤) عمدة القاري(٢٣/١٧).

وعن أبي بردة بن عبد الله أن أباه حدثه أن النبي ﷺ كان إذا خاف قوما قال: "اللهم إنا نجعلك في نحورهم، ونعوذ بك من شرورهم"[١].

هذا وقد ذهب بعض أهل العلم ومنهم الشافعي في قول[٢] إلى أن الدعاء على المشركين (ويقصد بأعيانهم) منسوخ بالنصوص التي جاء فيها أنه دعا لهم بالهداية ونحوها[٣]، وبدليل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ... ﴾ آل عمران: ١٢٨

وأكثر العلماء على أن الحكم محكم[٤] وأن الآية ليست ناسخة ولا منسوخة، وأن الدعاء على المشركين بالهلاك وغيره جائز لدعاء النبي ﷺ عليهم في هذه الآثار المتواترة الثابتة[٥]، ونوقش من زعم النسخ من ثلاثة وجوه:

الأول: أن النهي عن ذلك إنما هو في حق من يرجى تألفهم ودخولهم في الإسلام.

الثاني: يحتمل في التوفيق بينهما أن الجواز حيث يكون في الدعاء ما يقتضي زجرهم عن تماديهم على الكفر، والمنع حيث يقع الدعاء عليهم بالهلاك على كفرهم[٦].

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده رقم(١٩٧٢٠)، (٣٢/٤٩٤) وأبو داود في سننه(كتاب سجود القرآن) (باب ما يقول الرجل إذا خاف قوماً)، رقم(١٥٣٧)، (٤٨٠/١)، رواه النسائي في الكبرى(كتاب السير)،(باب الدعاء إذا خاف قوماً) رقم(٨٦٣١)، (٥/١٨٨)، وصححه ابن حبان(٨٢/١١).

(٢) المجموع(٣/٤٦٤)، والحاوي الكبير(٢/٣٥٢)، السنن الكبرى للبيهقي(٢/٣٥٢)، وينظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري(١٠/١٢٧).

(٣) المعروف أن الحنفية يرون أن المنسوخ هو القنوت في الصلوات الخمس بآية(ليس لك من الأمر شيء)، ولم يقولوا بنسخ مطلق الدعاء على الكفار. ينظر: البناية شرح الهداية(٢/٤٩٤). وما بعدها.

(٤) شرح ابن بطال على صحيح البخاري(١٠/١٢٧)، إكمال المعلم(٢/ ٦٥٩)، طرح التثريب(٢/٢٩١)، و(٢/١٦٩).

(٥) شرح ابن بطال على صحيح البخاري(١٠/١٢٧).

(٦) فتح الباري(١١/١٩٦).

الثالث: أن المنسوخ هو لعن المعين وهو قول للشافعي وعزاه أحمد إلى ابن مهدي[١] وهو اختيار ابن تيمية أن المنسوخ هو اللعن المعين لا مطلق الدعاء عليهم[٢] كما سيأتي في الصورة التالية.

الصورة الثانية: الدعاء بلعن الكافر المعين الحي:

اللعن في أصله الطرد والإبعاد من رحمة الله[٣]، والدعاء باللعن دعاء بالطرد من رحمة الله، ولا خلاف بين العلماء على جواز لعنهم على سبيل العموم لقوله تعالى: ﴿ ... أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ هود: ١٨، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمۡ سَعِيرًا ﴾ الأحزاب: ٦٤ وغيرها من النصوص، وممن نفى الخلاف في ذلك القرطبي[٤] وقال: (أما لعن الكفار جملة من غير تعيين فلا خلاف في ذلك، لما رواه مالك عن داود بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول: ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان[٥]. قال علماؤنا: وسواء كانت لهم ذمة أم لم تكن، وليس ذلك بواجب، ولكنه مباح لمن فعله، لجحدهم الحق وعداوتهم للدين وأهله، وكذلك كل من جاهر بالمعاصي كشراب الخمر وأكلة الربا، ومن تشبه من النساء بالرجال ومن الرجال بالنساء، إلى غير ذلك مما ورد في الأحاديث لعنه)، وقال أبو عمر بن عبد البر : (وأما حديث مالك، عن داود بن الحصين، أنه سمع الأعرج يقول: ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان... ففيه إباحة لعن الكفرة، كانت لهم ذمة أو لم تكن، وليس ذلك بواجب، ولكنه مباح لمن فعله غضباً لله في جحدهم الحق، وعداوتهم للدين وأهله، وأما قوله في رمضان: فمعناه أنهم كانوا يقنتون في الوتر من صلاة رمضان، ويلعنون الكفرة في القنوت اقتداء برسول الله ﷺ في

---

(١) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢/٧٣)، السنن الكبرى للبيهقي(٢/٢١٠).

(٢)مجموع الفتاوى(٨/٣٣٥-٣٣٦)، الفروع لابن مفلح(١٠/١٩٠)، والآداب الشرعية(١/٢٨٥)، غذاء الألباب(١/١٢٢).

(٣) النهاية في غريب الأثر(٤/٢٥٥)..

(٤) تفسير القرطبي (٢/١٨٨)

(٥) ينظر: الحوادث والبدع للطرطوشي ص(٥٨).

دعائه في القنوت على رعل وذكوان وبني لحيان، الذين قتلوا أصحاب بئر معونة)[١]. وقال ابن كثير: (لا خلاف في جواز لعن الكفار، وقد كان عمر بن الخطاب، ﷺ ومن بعده من الأئمة، يلعنون الكفرة في القنوت وغيره)[٢].

وقال الألوسي: "واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين، تحقّق موته على الكفر، إن لم يتضمن إيذاء مسلم، أما إن تضمّن ذلك حرم، ومن الحرام لعن (أبي طالب) على القول بموته كافراً، بل هو من أعظم ما يتضمن ما فيه إيذاء من يحرم إيذاؤه، ثمّ أن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمّن مصلحةً شرعية..."[٣] .

وأما لعن من عاش كافرا وجُهل موته على الكفر فهذا أيضاً جائز لعنه، ولكن يقيد في حال موته على الكفر فنقول: لعنه الله إن كان مات كافراً، ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن كثير في البداية والنهاية[٤] في رجل نصراني أنشأ قصيدة يسب فيها الإسلام والمسلمين أوردها وقال بعد إيرادها : (لعنه الله إن كان مات كافرا)،

قال ابن تيمية: وأما لعنة المعين فإن علم أنه مات كافراً جازت لعنته"[٥].

وأما لعن الكافر الحي على سبيل التعيين كأن يقول الداعي اللهم العن فلاناً الكافر ولم يعلم موته على الكفر مطلقاً أو القبيلة الفلانية الكافرة ونحو ذلك، فهذه الصورة وقع فيها خلاف بين العلماء على قولين:

القول الأول: منع لعن الكافر المعين، وهو قول الجمهور[٦]، ومنهم الحنفية[٧]، والمالكية[٨]، وبعض الشافعية[٩]، ورواية عن الإمام أحمد، هي المذهب عند الحنابلة، مال

---

(١) الاستذكار (٥/ ١٦٥).
(٢) تفسير ابن كثير(٤٧٣/١).
(٣) روح المعاني(٩/ ٣٢٤).
(٤) (٢٨٠/١١).
(٥) مجموع الفتاوى(٦/ ٥١١).
(٦) تفسير البحر المحيط(٦٣٤/١).
(٧) عمدة القاري(٢٠٣/١)، رد المحتار(٤١٦/٣).
(٨) أحكام القرآن لابن العربي(٧٤/١)، فتاوى ابن عليش(٣٥٢/٢).
(٩) نهاية المحتاج(٥٣٣/١)، حاشية الجمل على المنهج(٣٤٥/٢)، الأذكار للنووي ص(٣٥٤).

إليها ابن تيمية[١]، واختاره ابن عثيمين[٢]. قال ابن تيمية: (لم أره نقل لعنة معيناً إلا لعنة نوع أو دعاء على معين بالعذاب أو سباً له)[٣].

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ البقرة: ١٦١ فقالوا: إن حاله عند الموافاة لا تعلم، وقد شرط الله تعالى في هذه الآية لإطلاق اللعنة: الموافاة على الكفر[٤].

وروى مسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال: "إني لم أبعث لعاناً وإنما بعثت رحمة"[٥].

القول الثاني: الجواز وهو قول بعض الشافعية[٦]، وبعض المالكية[٧]، واختار هذا القول أبو بكر بن العربي المالكي[٨]، ورواية عن الإمام أحمد اختارها ابن الجوزي[٩]، واستدلوا بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: بما روى مسلم عن الحارث بن خفاف أنه قال: قال خفاف بن إيماء: ركع رسول الله ﷺ ثم رفع رأسه فقال: "غفار غفر الله لها وأسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله، اللهم العن بني لحيان والعن رعلاً وذكوان" ثم وقع ساجداً، قال خفاف: فجعلت لعنة الكفرة من أجل ذلك[١٠].

---

(١) الفروع لابن مفلح(١٠/١٩٠)، والآداب الشرعية(١/٢٨٥)، غذاء الألباب(١/١٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى(٩/٢٩٣).

(٣) الآداب الشرعية(١/٢٨٧).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي(١/٧٤)، وتفسير القرطبي(٢/١٨٨)، وتفسير الخازن(١/٩٨).

(٥) رواه مسلم في صحيحه(كتاب البر والصلة والآداب) (باب النهي عن لعن الدواب وغيرها) رقم(٢٥٩٩)، (٤/٢٠٠٦).

(٦) الأذكار للنووي ص(٣٥٤)، حاشية الجمل على المنهج(٢/٣٤٥).

(٧) أحكام القرآن لابن العربي(١/٧٤).

(٨) أحكام القرآن لابن العربي(١/٧٥).

(٩) الفروع لابن مفلح(١٠/١٩٠)، والآداب الشرعية(١/٢٨٥)، غذاء الألباب(١/١٢٢).

(١٠) رواه مسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة) (باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة)، رقم(٦٧٩) (١/٤٧٠).

الدليل الثاني: بما روى البخاري عن ابن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الآخرة من الفجر يقول: (اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً) بعد ما يقول: (سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد)، فأنزل الله ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ .... ﴾[1] آل عمران: ١٢٨.

ونوقش هذان الحديثان ونحوهما من وجهين:

الأول: أن هذا خاص بالنبي ﷺ لعلمه بمآلهم، وما كشف له من الغطاء عن حالهم[2].

الثاني: أن اللعن منسوخ بالآية ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ... (١٢٨) ﴾، وأن النبي ﷺ ترك لعنهم كما ذكر ذلك أبو هريرة[3] قال: (ثم بلغنا أنه ترك ذلك لما أنزل: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (١٢٨) ﴾ آل عمران: ١٢٨.

الدليل الثالث: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلا على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقب حماراً وكان يضحك رسول الله ﷺ وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب، فأتي به يوماً فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به ؟ فقال النبي ﷺ (لا تلعنوه فو الله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله)[4]، قالوا: فعلّة المنع من لعنه؛ بأنه يحب الله ورسوله فدل بمفهومه على أن من لا يحب الله ورسوله يلعن[5].

وقد يناقش: باحتمال أن يكون ذلك قبل أن يأتيه المنع من اللعن، وبأن مفهوم المخالفة هنا غير مراد؛ لأنه خرج مخرج الترغيب والتحفيز أو خرج مخرج الواقع من غير قصد التخصيص به.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (كتاب المغازي)، (باب ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون﴾)، رقم(٣٨٤٢)، (١٤٩٣/٤).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي(٣١٢/٤)، و(٧٤/١)، وتفسير القرطبي(١٨٨/٢)، وتفسير الخازن(٩٨/١).

(٣) رواه مسلم في صحيحه (كتاب المساجد ومواضع الصلاة) (باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة)، رقم(٦٧٥) (٤٦٦/١).

(٤) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الحدود) (باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وأنه ليس بخارج من الملة) رقم(٦٣٩٨)، (٢٤٨٩/٦).

(٥) تفسير ابن كثير(٤٧٤/١).

الدليل الرابع: حديث البراء ﷺ أن النبي ﷺ أنه قال: (اللهم إن عمرو بن العاص هجاني وقد علم أني لست بشاعر فالعنه واهجه عدد ما هجاني)[١]. فلعنه وإن كان الإيمان والدين والإسلام مآله، وانتصف بقوله: (عدد ما هجاني) ولم يزد ليعلم العدل والإنصاف، وأضاف الهجو إلى الله تعالى في باب الجزاء دون الابتداء بالوصف بذلك، كما يضاف إليه المكر والاستهزاء والخديعة[٢].

ويناقش: بأنه لا حجة فيه لضعفه.

واستدلوا بالقياس على جواز قتله وقتاله[٣]، وفيه نظر؛ لأنه ليس كل كافر يجوز قتله وقتاله، ومنقوض بالمعاهد والذمي، ثم القتل حكم في الحال، بخلاف اللعن فهو حكم في الحال والمآل وهو الطرد عن رحمة الله في الدنيا والآخرة، ولا سبيل إلى العلم بمآل المدعو عليه باللعن، وبهذا يتبين أن القول الأول(المنع) هو الأقرب لسلامة أدلته من المناقشة؛ وورود الاحتمال على أدلة المجيزين؛ ولأن خاتمة المعين مجهولة، وقد يمن الله بالإيمان ويتوب عليه ويكون من المتقين كما حصل لبعض الصحابة، والله أعلم.

قال ابن تيمية: (وأما الدعاء على معينين كما كان النبي ﷺ يلعن فلاناً وفلاناً، فهذا قد روي أنه منسوخ بقوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ... ﴿١٢٨﴾ ﴾ كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع فيما كتبته في قلعة مصر؛ وذلك لأن المعين لا يعلم إن رضي الله عنه أن يهلك، بل قد يكون ممن يتوب الله عليه؛ بخلاف الجنس فإنه إذا دعي عليهم بما فيه عز الدين وذل عدوه وقمعهم كان هذا دعاء بما يحبه الله ويرضاه؛ فإن الله يحب الإيمان وأهل الإيمان وعلو أهل الإيمان وذل الكفار، فهذا دعاء بما يحب الله، وأما الدعاء

---

(١) رواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار(٨/٣٨٥)، والروياني في مسنده(٢٥٨/١)، قال ابن كثير في تفسيره (٤٧٤/١): (هذا الحديث فيه ضعف).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي(٧٥/١).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي(٣١٢/٤)، و(٧٤/١).

على المعين بما لا يعلم أن الله يرضاه فغير مأمور به وقد كان يفعل ثم نهي عنه؛ لأن الله قد يتوب عليه أو يعذبه...)[1] .

وقال ابن عثيمين: (مسألة : هل الذي نهي عنه الرسول ﷺ الدعاء أو لعن المعينين؟

الجواب : المنهي عنه هو لعن الكفار في الدعاء على وجه التعيين، أما لعنهم عموما؛ فلا بأس به، وقد ثبت عن أبي هريرة أنه كان يقنت ويلعن الكفرة عموما، ولفظ ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أنه قال: "لأقربن صلاة النبي ﷺ، ... "[2]، ولا بأس بدعائنا على الكافر بقولنا: اللهم، أرح المسلمين منه، واكفهم شره، واجعل شره في نحره، ونحو ذلك...)[3].

الصورة الثالثة: الدعاء على طائفة معينة من الكفار بالهلاك العام أو الإبادة الجماعية أو سوء الخاتمة، أو بالموت على الكفر أو بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، فهذا اختلف فيه العلماء على قولين[4]:

القول الأول: الجواز واحتجوا بمايلي:

الأول: وروده عن نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ ﴾ نوح: ٢٦ وقوله تعالى عن موسى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ ﴾ يونس: ٨٨، والأنبياء قدوة في أقوالهم وأفعالهم كما قال تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٠﴾ ﴾ الأنعام: ٩٠.

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/ ٣٣٥-٣٣٦).

(٢) رواه البخاري(كتاب صفة الصلاة) (باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد)، رقم(٧٦٤) (١/ ٢٧٥)

(٣) مجموع الفتاوى(٩/ ٢٩٣).

(٤) ذكرهما في مرقاة المفاتيح(٤/ ١٥٢٥)، ولم يذكر القائل بهما، ولم أجد بعد البحث إلا رأي ابن حزم في القول الثاني.

الثاني: بما روي: أن عتبة بن أبي وقاص لما كسر رباعية النبي ﷺ يوم أحد ودمى وجهه دعا عليه النبي ﷺ فقال: (اللهم لا يحل عليه الحول حتى يموت كافرا فما حال عليه الحول حتى مات كافرا إلى النار)[1]، وهذا الدعاء من جنس دعاء موسى على فرعون، وفيه دلالة على جواز الدعاء بسوء الخاتمة، ويناقش: بكونه مرسلاً كما قال ابن حجر[2]:

الثالث: يستدل له بتقرير النبي ﷺ لدعاء خبيب بن عدي على قريش لما قال: اللهم أحصهم عدداً واقتلهم بدداً ولا تبق منهم أحداً)[3]، وأفضل ما يدعو به الداعي ما جاء في الكتاب والسنة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وقول خبيب وقع مع توالي الوحي وإقراره وعدم إنكاره.

الرابع: ويستدل له كذلك بدعوة سعد بن أبي وقاص على من شكاه إلى عمر فقال: (اللهم إن كان عبدك هذا كاذبا قام رياء وسمعة فأطل عمره وأطل فقره وعرضه للفتن)[4]، فإذا جاز الدعاء على الظالم المسلم بما يستلزم نقص دينه فجوازه في الكافر أولى، قال ابن حجر: (وفيه جواز الدعاء على الظالم المعين بما يستلزم النقص في دينه، وليس هو من طلب وقوع المعصية، ولكن من حيث أنه يؤدي إلى نكاية الظالم وعقوبته. ومن هذا القبيل مشروعية طلب الشهادة وإن كانت تستلزم ظهور الكافر على المسلم، ومن الأول قول موسى عليه السلام: ﴿ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ الآية)[5].

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره(١٩٨/٧)، وعبد الرزاق في مصنفه(٢٩٠/٥).

(٢) فتح الباري(٣٣/١٢).

(٣) رواه البخاري في صحيحه(كتاب المغازي)، (باب فضل من شهد بدرا) رقم(٣٧٦٧) (١٤٦٥/٤).

(٤) رواه البخاري في صحيحه(كتاب صفة الصلاة)، (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر) رقم(٧٢٢) (٢٦٢/١).

(٥) فتح الباري(٢٤١/٢).

القول الثاني: المنع، وهو قول ابن حزم[1] ويحتج له بأن الدعاء بالهلاك يخالف السنة الكونية في المدافعة بين الحق والباطل في الأرض، ويكون من باب الاعتداء في الدعاء، وما ورد عن نوح وموسى عليهما السلام فهو خاص بهما بعدما علما عن طريق الوحي بعدم إيمانهم كما قال تعالى لنوح: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ هود: ٣٦.

قال القرطبي: (وقد استشكل بعض الناس هذه الآية فقال: كيف دعا عليهم، وحكم الرسل استدعاء إيمان قومهم، فالجواب: أنه لا يجوز أن يدعو نبي على قومه إلا بإذن من الله، وإعلام أنه ليس فيهم من يؤمن ولا يخرج من أصلابهم من يؤمن، دليله قوله لنوح عليه السلام:" ﴿ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ ﴾، وعند ذلك قال نوح: ﴿ ...رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ ﴾ نوح: ٢٦ "والله أعلم)[2].

وقال ابن تيمية: (ودعاء نوح على أهل الأرض بالهلاك كان بعد أن أعلمه الله أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن، ومع هذا فقد ثبت في حديث الشفاعة في الصحيح أنه يقول: ﴿إني دعوت على أهل الأرض دعوة لم أومر بها﴾[3] فإنه وإن لم ينه عنها فلم يؤمر بها، فكان الأولى أن لا يدعو إلا بدعاء مأمور به واجب أو مستحب، فإن الدعاء من العبادات فلا يعبد الله إلا بمأمور به واجب أو مستحب، وهذا لو كان مأموراً به لكان شرعاً لنوح، ثم ننظر في شرعنا هل نسخه أم لا؟، وكذلك دعاء موسى بقوله: ﴿ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ إذا كان دعاء مأموراً به بقي النظر في موافقة شرعنا له، والقاعدة الكلية في شرعنا أن الدعاء إن كان واجباً أو مستحباً فهو حسن يثاب عليه

---

(١) الأحكام لابن حزم(٥/ ٧٣١).

(٢) تفسير القرطبي(٨/ ٣٧٥).

(٣) رواه البخاري(كتاب التفسير) (باب سورة بني إسرائيل [الإسراء])، رقم(٤٤٣٥) (٤/ ١٧٤٥)، ومسلم في صحيحه(كتاب الإيمان) (باب أدني أهل الجنة منزلة فيها) رقم (١٩٤)، (١/ ١٨٤) من حديث أبي هريرة بلفظ: "وإنه قد كانت لي دعوة دعوتها على قومي".

الداعي، وإن كان محرما كالعدوان في الدماء[1] فهو ذنب ومعصية، وإن كان مكروهاً فهو ينقص مرتبة صاحبه، وإن كان مباحا مستوي الطرفين فلا له ولا عليه فهذا هذا)[2].

وقال ابن عثيمين: (أما الدعاء بالهلاك لعموم الكفار؛ فإنه محل نظر، ولهذا لم يدع النبي ﷺ على قريش بالهلاك، بل قال: " اللهم عليك بهم، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف"، وهذا دعاء عليهم بالتضييق، والتضييق قد يكون من مصلحة الظالم بحيث يرجع إلى الله من ظلمه، فالمهم أن الدعاء بالهلاك لجميع الكفار عندي تردد فيه، وقد يستدل بدعاء خبيب حيث قال: " اللهم أحصهم عددا، ولا تبق منهم أحدا "[3] على جواز ذلك؛ لأنه وقع في عهد الرسول ﷺ، ولأن الأمر وقع كما دعا؛ فإنه ما بقي منهم أحد على رأس الحول، ولم ينكر الله تعالى ذلك، ولا أنكره النبي ﷺ، بل إن إجابة الله دعاءه يدل على رضاه به وإقراره عليه، فهذا قد يستدل به على جواز الدعاء على الكفار بالهلاك، لكن يحتاج أن ينظر في القصة؛ فقد يكون لها أسباب خاصة لا تتأتى في كل شيء)[4].

والأقرب والله تعالى أعلم في هذه المسألة التفصيل، فيقال بمنع الدعاء عليهم بنحو دعاء نوح وهو الدعاء بالهلاك العام لكل الكفار الذين هم على الأرض لما فيه من مخالفة السنن الكونية الربانية، وكذلك يمنع من الدعاء عليهم بسوء الخاتمة، وبعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل وهو تعبيد الناس لربهم وهدايتهم للإسلام، ودعوة موسى قد يكون لها سبب خاص لا يمكننا الاعتماد عليه ثم هو مخالف لدعاء نبينا ﷺ لما قال: (اللهم اهد دوساً وائت بهم)[5]، وقال: (اللهم اغفر لقومي فإنهم لا

---

(1) هو كذلك في الفتاوى، لكن الأظهر "في الدعاء" وليس الدماء إذ لا معنى له على هذه الكلمة.

(2)مجموع الفتاوى(٨/ ٣٣٥-٣٣٦).

(3) رواه البخاري في صحيحه(كتاب المغازي)، (باب فضل من شهد بدرا) رقم(٣٧٦٧) (٤/ ١٤٦٥).

(4) مجموع الفتاوى(٩/ ٢٩٤).

(5) رواه البخاري(كتاب الجهاد والسير) (باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم)، رقم(٢٧٧٩) (٣/ ١٠٧٣)، ومسلم في صحيحه (كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنه) (باب من فضائل غفار وأسلم وجهينة وأشجع ومزينة وتميم ودوس وطيء)، رقم(٢٥٢٤) (٤/ ١٩٥٧) من حديث أبي هريرة.

يعلمون)[1]، ونحوها، وأما دعاء خبيب بن عدي فالظاهر من روايات القصة وأحداثها أن المقصود بالدعاء هم من حضر مقتله ورضي به، وليس المقصود كل مكة، وعلى هذا فنقول بجواز الدعاء بهلاك أشخاص وطائفة ظالمة معتدية معينة –لا كل من على الأرض– ولا بأس به كما دعا بذلك خبيب بن عدي على الحاضرين وأقره النبي ﷺ على ذلك، وبهذا تأتلف النصوص، والله أعلم.

المطلب الثاني: الكافر المسالم غير الحربي، وفيه فرعان.

الفرع الأول: الدعاء على عموم الكفار المسالمين.

صورة هذا الفرع أن يدعو على عموم الكفرة بالهلاك والقحط والحريق والزلزلة والهزيمة ونحوها كأن يقول (اللهم عليك بالكفرة اللهم زلزل الأرض بهم أو قاتل الله اليهود والنصارى ونحو ذلك)، مطلقاً بلا تعيين قوم ولا قبيلة، ولا أشخاص، وموجب الدعاء هو بسبب كفرهم وشركهم أو إلحادهم وعصيانهم لربهم فيدخل في ذلك المعتدي والمسالم والمعاهد، وهذا جائز بلا خلاف، قال القرطبي: (ولا خلاف في جواز لعن الكفرة والدعاء عليهم)[2]، وقال القاضي عياض: (ولا خلاف في الدعاء على الكفرة)[3]، ومقصودهم على سبيل العموم بلا تعيين.

ويستدل له بحديث أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال (قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)[4] قال ابن عبد البر: (في هذا الحديث إباحة الدعاء على أهل الكفر)[5]

---

(١) رواه البخاري(كتاب الأنبياء) (باب ﴿أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم﴾)، رقم(٣٢٩٠)، (١٢٨٢/٣)، ورواه مسلم في صحيحه(كتاب الجهاد والسير) (باب غزوة أحد) رقم(١٧٩٢) (١٤١٧/٣) من حديث ابن مسعود.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(٣٠٤/٢).

(٣) إكمال المعلم(٦٥٩/٢).

(٤) رواه البخاري(أبواب المساجد)، (باب الصلاة في البيعة) رقم(٤٢٦) (١٦٨/١)، ومسلم في صحيحه (كتاب المساجد ومواضع الصلاة) (باب النهي عن بناء المساجد على القبور) رقم (٥٣٠) (٣٧٦/١)، من حديث أبي هريرة.

(٥) التمهيد (٣٨٣/٦).

مع أن طائفة من اليهود كانوا معاهدين له فترة من الزمن في المدينة، ولم يستثن من هذا الدعاء الذمي أو المعاهد.

ومثله حديث (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها)[1]، إذ كان مطلقاً لم يخصّ به أحداً معينا، فتقع على من يستحقها[2].

الفرع الثاني: الدعاء على كافر مسالم بعينه.

هذه المسألة محتملة، وهي التي يقع فيها الخلط كثيراً، وتورد لها بعض النصوص التي قد لا تنطبق.

وهذا الفرع له ثلاث صور:

الصورة الأولى: الدعاء عليه بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض ونحو ذلك بلا سبب إلا لمجرد كفره، فيمكن أن يخرّج فيها الخلاف على قولين:

القول الأول: الجواز، ويستدل له بدليلين:

الدليل الأول: بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ (اللهم حبب إلينا المدينة كما حببت إلينا مكة أو أشد وانقل حماها إلى الجحفة...)[3]، قال النووي: (قال الخطابي وغيره: كان ساكنوا الجحفة في ذلك الوقت يهوداً، ففيه دليل للدعاء على الكفار بالأمراض والأسقام والهلاك)[4]، قلت: دعا عليهم النبي ﷺ مع أن في اليهود نساء وأطفالاً وكبار سن، ولم يرد أنهم كانوا محاربين للنبي ﷺ إلا لكونهم يهودا.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الأنبياء)، (باب ما ذكر عن بني إسرائيل)، رقم (٣٢٧٣) (١٢٧٥/٣)، ومسلم في صحيحه(كتاب المساقاة) (باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام)، رقم(١٥٨٢) (١٢٠٧/٣)، من حديث ابن عباس.

(٢) بيان المعاني(١١٠/٥).

(٣) روى البخاري(أبواب فضائل المدينة) (باب كراهية النبي ﷺأن تعرى المدينة) رقم(١٧٩٠) (٦٦٧/٢)، ومسلم في صحيحه(كتاب الحج) (باب الترغيب في سكنى المدينة والصبر على لأوائها) رقم (١٣٧٦) (١٠٠٣/٢).

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم(١٥٠/٩).

ويناقش: بأن النبي ﷺ إنما دعا عليهم ليس بسبب كفرهم، ولكن لأنهم ردوا دعوته، وخشي أن يعينوا كفار قريش عليه، قال ابن بطال: (كانت الجحفة يومئذ دار شرك، وكان رسول الله ﷺ كثيرًا ما يدعو على من لم يجب إلى الإسلام إذا خاف منه معونة أهل الكفر، حين يئس منهم ...ودعا على أهل الجحفة بالحمى ليشغلهم بها، فلم تزل الجحفة من يومئذ أكثر بلاد الله حمى، وإنه يتقى شرب الماء من عينها الذي يقال له: عين حم، وقَلَّ من شرب منه إلا حُمَّ، وهو متغير الطعم)[١]، و قال العيني: (وكان أهلها يهود شديد الإيذاء والعداوة للمؤمنين، فلذلك دعا عليهم وأراد الخير لأهل الإسلام)[٢]، وعلى هذا فلا يكون في الحديث دليل على جواز الدعاء على الكافر المسالم؛ لأن أهل الجحفة كانوا غير مسالمين، وأن النبي ﷺ دعا عليهم لكونهم معتدين ويخشى وقوفهم مع كفار قريش.

الدليل الثاني: حديث عبد الله بن مسعود ﷺ قال: إن النبي ﷺ لما رأى من الناس إدبارا قال: اللهم سبع كسبع يوسف فأخذتهم سنة حصت كل شيء حتى أكلوا الجلود والميتة والجيف...)[٣]، ووجه الدلالة عليه من ظاهر الحديث أن النبي ﷺ دعا عليهم بسبب كفرهم وإعراضهم لا بسبب حرب، وقد بوب البخاري في صحيحه (باب دعاء النبي ﷺ (اجعلها عليهم سنين كسني يوسف)، قال ابن حجر: (ووجه إدخاله في أبواب الاستسقاء التنبيه على أنه كما شرع الدعاء بالاستسقاء للمؤمنين كذلك شرع الدعاء بالقحط على الكافرين لما فيه من نفع الفريقين بإضعاف عدو المؤمنين ورقة قلوبهم ليذلوا للمؤمنين، وقد ظهر من ثمرة ذلك التجاؤهم إلى النبي ﷺ أن يدعو لهم برفع

---

(١) شرح ابن بطال(٤/ ٥٥٩).

(٢) عمدة القاري(٢١/ ٢١٧).

(٣) سبق تخريجه.

القحط.... ويحتمل أن يكون له تعلق بالترجمة من جهة أن الدعاء على المشركين بالقحط ينبغي أن يخص بمن كان محارباً دون من كان مسالما)[١].

القول الثاني: منع الدعاء على الكافر المعين المسالم بالمرض والقحط والعقوبة لمجرد كفره؛ لأن هذا اعتداء في الدعاء وظلم، والعدل واجب حتى مع الكافر، ويستدل له بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن الطفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه قدموا على النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله إن دوساً عصت وأبت، فادع الله عليها. فقيل: هلكت دوس. قال: اللهم اهد دوساً وأت بهم)[٢]، وفي رواية لأحمد : قال أبو هريرة ﷺ: فرفع رسول الله ﷺ يديه، فقلت: هلكت دوس! فقال: (اللهم اهد دوسا وائت بها)[٣]، ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ لم يوافق الطفيل على الدعاء عليهم لمجرد كفرهم وعصيانهم ورفضهم الدعوة، بل دعا لهم بالهداية، فهذا الحديث فيه دلالة على أن المشروع في مثل هذه الحال حيث لا أذى وعداء منهم الدعاء لهم لا عليهم، ولهذا بوب عليه الإمام البخاري: (باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم).

قال العيني في شرح هذا التبويب: (أي: هذا باب في بيان دعاء النبي ﷺ للمشركين بأن الله يهديهم إلى دين الإسلام، قوله: "ليتألفهم" تعليل لدعائه بالهداية لهم، وذلك أنه يدعو لهم إذا رجا منهم الألفة والرجوع إلى دين الإسلام...)[٤].

ويستدل له أيضاً بدعاء النبي ﷺ لأم أبي هريرة ﷺ وعنها، فقال : اللهم اهدِ أم أبي هريرة[٥].

---

(١) فتح الباري(٢/٤٩٣).

(٢) سبق تخريجه .

(٣) مسند الإمام أحمد رقم(١٠٥٢٦)، (٣١٢/١٦).

(٤) عمدة القاري(٢١٧/١٤).

(٥) رواه مسلم في صحيحه (كتاب فضائل الصحابة)، (باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه رقم(٢٤٩١) (١٩٣٨/٤).

وعن جابر رضي الله عنه قال: قالوا يا رسول الله أحرقتنا نبال ثقيف (وذلك في قتالهم قبل أن يسلموا) فادع الله عليهم، قال: (اللهم اهد ثقيفاً)[1]، ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ دعا لهم بالهداية مع شدة عداوتهم ونكايتهم به ﷺ وأصحابه في غزوة الطائف؛ فإذا شرع الدعاء للكافر المحارب بالهدية فالمسالم من باب أولى.

ويناقش: بأن هذا الحديث والذي قبله يدل على جواز الدعاء للكافر المسالم أو الحربي بالهداية، ولا يدل على منع الدعاء عليهم بدليل ثبوته عن النبي ﷺ في نصوص أخرى.

والراجح في هذه المسألة والله أعلم أن الكافر المسالم لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يكون كافراً مسالما لكن تخشى غائلته أو اعتداؤه وأذاه للمسلمين، فهذا لا بأس بالدعاء عليه بما يضعفه ويدفع شره بالمرض والوهن والهلاك ونحو ذلك، وهذا كحال يهود الجحفة.

الحال الثانية: ألا يكون منهم أذى ولا تخشى غوائلهم ويرجى إسلامهم فالأولى عدم الدعاء عليهم، والمشروع الدعاء لهم بالهداية، ومن ذلك دعاء النبي ﷺ لدوس وثقيف وأم أبي هريرة.

قال العيني: ذكرنا أن دعاء النبي ﷺ على حالتين: إحداهما: أنه يدعو لهم إذا أمن غائلتهم ورجا هدايتهم، والأخرى: أنه يدعو عليهم إذا اشتدت شوكتهم وكثر أذاهم ولم يأمن من شرهم على المسلمين)[2]. اهـ، وقال: (وكان يدعو على قوم ويدعو لآخرين على حسب ما كانت ذنوبهم في نفسه، فكان يدعو على من اشتد أذاه للمسلمين،

---

(1) رواه أحمد في مسنده(١٤٧٠٢) (٥٠/٢٣)، والترمذي في جامعه (كتاب المناقب) (باب مناقب في ثقيف وبني حنيفة) رقم((٣٩٤٢) (٥/ ٧٢٩)، وهو حديث حسن. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(2) عمدة القاري(٢٠٧/١٤).

وكان يدعو لمن يرجو بر دعوته ورجوعه إليهم كما دعا لدوس حين قيل له إن دوساً قد عصت ولم يكن لهم نكاية ولا أذى فقال: اللهم اهد دوساً وائت بهم)[1].

الصورة الثانية: لعن الكافر المسالم المعين الحي:

سبق الإشارة إلى أنه لا خلاف بين العلماء على جواز لعنهم على سبيل العموم لقوله تعالى ﴿ ...أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٨﴾ ﴾ هود: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ ﴾ الأحزاب: ٦٤، وغيرها من النصوص.

وذكرنا اختلافهم في حكم لعن الكافر المعين، وقلنا: إن الأقرب من القولين المنع، وهذا عام في الكافر الحربي، وفي الكافر المسالم من باب أولى؛ لأنه لا سبيل إلى العلم بمآل المدعو عليه باللعن.

الصورة الثالثة: الدعاء على الكافر المسالم بسوء الخاتمة، أو بالموت على الكفر أو بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك.

سبق الإشارة إلى خلاف العلماء في هذه الصورة إذا كان الكافر محاربا أو عدواً، وذكرنا أن الأقرب والله تعالى أعلم في هذه المسألة التفصيل، فيقال بمنع الدعاء عليهم بنحو دعاء نوح وهو الدعاء بالهلاك العام لكل الكفار الذين هم على الأرض لما فيه من مخالفة السنن الكونية الربانية، وكذلك يمنع من الدعاء عليهم بسوء الخاتمة، وبعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل وهو تعبيد الناس لربهم وهدايتهم للإسلام، وهذا يشمل الكافر المسالم والحربي، ودعوة موسى قد يكون لها سبب خاص لا يمكننا الاعتماد عليه، ثم هو دعا على عدو ولا ينطبق على المسالم، ثم هو مخالف لدعاء نبينا ﷺ لما قال: (اللهم اهد دوساً وائت بهم)[2] وأما دعاء خبيب بن عدي فالظاهر من روايات وأحداث القصة أن المقصود بالدعاء هم من حضر مقتله ورضي به، وليس المقصود كل مكة ، والله أعلم.

---

(١) عمدة القاري(٢٠٤/١٤)، والحديث سبق تخريجه .

(٢) سبق تخريجه .

المبحث الثاني: حكم الدعاء على الظالم المسلم:

المسلم الظالم المدعو عليه إما أن يكون جنساً بلا تعيين، وإما أن يكون ظالماً معينا من عموم الناس، وإما أن يكون معيناً من الحكام ونحوهم[1]، وبيانه في المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: الدعاء على جنس الظلمة المسلمين بلا تعيين:

صورة هذا المطلب أن يدعو على الظلمة المعتدين على سبيل العموم بلا تعيين طائفة أو جماعة أو أفراد يدعو عليهم بالهلاك والعقوبات والأمراض ونحو ذلك أو كأن يقول: اللهم انصرنا على الظالمين أو اللهم عليك بالمعتدين والظالمين ونحو ذلك فهذا النوع من الدعاء لا إشكال فيه وجائز بالكتاب والسنة، ومن أسلم الأدعية وأحسنها، والله تعالى يعلم ما تريده قلوب عباده، ويتولى تنزيل العقاب على من يستحقه من أعيان الظلمة، والدعاء على جنس الظلمة كالدعاء على جنس الكفرة، ويدخل في عموم النصوص مثل قوله تعالى: ﴿...أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٨﴾ هود ١٨، وقوله تعالى ﴿...وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٤٤﴾ هود ٤٤، وقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ٢٨﴾ نوح: ٢٨ .ووجه الدلالة من الآيات أن اللعن حقيقته دعاء على الظالمين بالطرد من رحمة الله، وهذه تشمل الظالم المسلم والكافر، وإذا جاز الدعاء على كافر معين كما سيأتي فالدعاء على جنس الظلمة من باب أولى.

المطلب الثاني: الدعاء على ظالم بعينه من عموم الناس.

صورة هذا المطلب أن يدعو على ظالم بعينه بالهلاك والمرض والقحط والزلزلة والهزيمة أو بسوء العاقبة والخاتمة أو بالانتقام منه أو بعدم الهداية أو باللعن ونحوها فرداً كان أو جماعة أو طائفة أو قوماً وقع منهم ظلم واعتداء على المسلمين، فهذا النوع يختلف بحسب نوع الدعاء المدعو به عليه، ويمكن حصره في ثلاثة أنواع:

---

(١) الأصل في الحاكم أنه من عموم الناس لكن خص بالذكر لأهمية الإشارة إلى حكم الدعاء على الحاكم المسلم الظالم.

النـوع الأولـى: الـدعـاء عليـه بالهزيمـة والعقوبـة والـضعف والمـرض والفقـر وسـوء العاقبـة والانتقـام منـه ونحـو ذلـك، فهـذا لا إشـكال فـي جـوازه، وقـد دل عليـه الكتـاب والسـنة، ومن ذلك عموم قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾ الـشورى: ٤١، وقـال تعـالى : ﴿ ۞ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾ النسـاء: ١٤٨

قـال ابـن عبـاس: لا يحـب الله أن يـدعو أحـد علـى أحـد، إلا أن يكـون مظلومـاً، فإنـه قـد أرخص له أن يدعو على من ظلمه، وذلك قوله: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَۚ﴾ وإن صبر فهو خير له[١].

وعن عائشـة، رضي الله عنها، قالت: قال رسـول الله ﷺ: "من دعـا علـى مـن ظلمـه فقـد انتصر"[٢].

وكذلك عموم النصوص الواردة في السـنة الدالة على أن دعوة المظلوم مجابة تدل على الجواز، ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسـول الله ﷺ بعث معـاذاً إلى اليمن فقال: اتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب[٣].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسـول الله ﷺ: (ثلاثة لا ترد دعوتهم: الصائم حتى يفطر، والإمـام العـادل، ودعـوة المظلـوم يرفعهـا الله فـوق الغمـام، ويفـتح لهـا أبـواب الـسماء، ويقول الرب: وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين)[٤].

وهـذه النـصوص وغيرهـا تـدل علـى أن مـن حـق المظلـوم أن يـدعو علـى الظالم بعينـه ويجوز له ذلك.

---

(١) تفسير ابن جرير(٩/٣٤٤).

(٢) رواه الترمذي (كتاب الدعوات) (باب في دعاء النبي ﷺ) رقم(٣٥٥٢)، (٥/٥٥٤) وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث أبي حمزة، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة(١٠/١٠٧).

(٣) رواه البخاري(كتاب الزكاة)، (باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا) رقم(١٤٢٥) (٢/٥٤٤)، ومسلم(كتاب الإيمان) (باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام) رقم(١٩) (١/٥٠).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده رقم(٩٧٤٣) (١٥/٤٦٣)، والترمذي في سننه (كتاب الدعوات) (باب في العفو والعافية)، رقم(٣٥٩٨) (٥/٥٧٨)، قال أبو عيسى "هذا حديث حسن" وابن ماجة في سننه(كتاب الصيام) (باب في "الصائم لا ترد دعوته") رقم(١٧٥٢) (١/٥٥٧)، وصححه ابن خزيمة(٣/١٩٩).

وقد فعل ذلك بعض الصحابة ومنهم سعد بن أبي وقاص وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة لما اتهمه رجل عند عمر ﵁ وقال لمندوب عمر: أما إذ نشدتنا فإن سعداً كان لا يسير بالسرية ولا يقسم بالسوية ولا يعدل في القضية، قال سعد: أما والله لأدعون بثلاث: اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً قام رياء وسمعة فأطل عمره وأطل فقره وعرضه بالفتن، وكان بعد إذا سئل يقول شيخ كبير مفتون أصابتني دعوة سعد. قال عبد الملك: فأنا رأيته بعد قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، وإنه ليتعرض للجواري في الطرق يغمزهن[1].

ووجه الدلالة على ذلك أنه دعا عليه بالفقر، وأصعب الفقر ما كان حال الكبر؛ لأنه وقت الضعف والعجز عن العمل فالفقر معه أشد.

وكذلك دعا سعيد بن زيد وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة على أروى بنت أويس ادعت على سعد بن زيد أنه أخذ شيئاً من أرضها، فخاصمته إلى مروان بن الحكم فقال: سعيد أنا كنت آخذ من أرضها شيئاً بعد الذي سمعت من رسول الله ﷺ؟ قال وما سمعت من رسول الله ﷺ؟ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول (من أخذ شبراً من الأرض ظلماً طوقه إلى سبع أرضين) فقال له مروان: لا أسألك بينة بعد هذا، فقال: اللهم إن كانت كاذبة فعمّ بصرها واقتلها في أرضها، قال فما ماتت حتى ذهب بصرها ثم بينا هي تمشي في أرضها إذ وقعت في حفرة فماتت)[2]، قال النووي: (وفي الحديث دليل على جواز الدعاء على الظالم)[3].

هذا وإن العفو عن الظالم قد يكون أفضل في بعض المواضع وتفصيله ليس هذا موضع ذكره.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري(كتاب بدء الخلق) (باب ما جاء في سبع أرضين)، رقم(٣٠٢٦) (١١٦٨/٣)، ومسلم في صحيحه(كتاب المساقاة) (باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها) رقم(١٦١٠) (١٢٣٠/٣) واللفظ له من حديث هشام عن أبيه عن سعيد بن زيد. ﵁.

(٣) شرح النووي(٥٠/١١).

النوع الثاني: الدعاء بلعن الظالم المسلم المعين:

صورة هذه المسألة أن يقول اللهم العن فلانا الظالم المسلم أو القبيلة الفلانية أو الطائفة الفلانية.

نقل ابن العربي اتفاق العلماء على منع لعن العاصي[1] فقال: (فأما العاصي المعين، فلا يجوز لعنه اتفاقا، لما روي "أن النبي ﷺ جيء إليه بشارب خمر مرارا، فقال بعض من حضره: ما له لعنه الله، ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي ﷺ: لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيكم"[2] فجعل له حرمة الأخوة، وهذا يوجب الشفقة، وهذا حديث صحيح...)[3].

لكن يبدو أن الاتفاق الذي نقله ابن العربي في منع لعن العاصي المعين غير دقيق؛ لأن الخلاف محفوظ، إلا أن يكون محله في العاصي (الظالم لنفسه) أما الظالم لغيره المعتدي على الآخرين فقد وقع الخلاف بين العلماء في حكم لعنه على أقوال أشهرها[4]:

القول الأول: أنه لا يجوز لعن المعين المسلم مطلقاً سواء أكان عاصيا أو ظالماً حياً كان أو ميتاً، وهذا قول الأكثرين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[5]، وإذا منعوا لعن الكافر المعين فالظالم المسلم المعين أولى بالمنع.

واستدلوا على ذلك بالأدلة التي أوردوها في حكم لعن الكافر المعين[6]، وأضافوا هنا حديث عمر رضي الله عنه السابق في الرجل الذي جلده في الشراب فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي ﷺ : (لا تلعنوه فو الله ما علمت إلا أنه يحب الله

---

(١) أحكام القرآن(١/٧٥).

(٢) رواه البخاري في صحيحه(كتاب الحدود) (باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج من الملة)، رقم(٦٣٩٩) (٦/ ٢٤٨٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) أحكام القرآن(١/٧٥)، وكذلك نقل الإجماع على جواز لعن العاصي مطلقاً أي بلا تعيين.

(٤) ذكر ابن حجر خمسة أقوال في المسألة بدون ذكر القائلين بها وأدلتهم، وللاستزادة ينظر: فتح الباري(١٢/٧٦).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط(١/٦٣٤)، وعمدة القاري(١/٢٠٣)، ورد المحتار(٣/٤١٦)، وأحكام القرآن(١/٧٤)، ونهاية المحتاج(١/٥٣٣)، والأذكار ص(٣٥٤)، والفروع(١٠/١٩٠).

(٦) سبق ذكرها.

ورسوله)[1]، وهو ظاهر في أنه لا يجوز لعن المذنب بخصوصه، وأن محبة الله ومحبة رسوله موجبتان للزلفى من الله والقربى منه فلا يجوز لعنه؛ لأنه طرد من رحمته[2].

وقد يناقش: بأنه يفيد منع لعن العاصي الظالم لنفسه دون الظالم لغيره فلا دلالة فيه عليه، بل جملة (إنه يحب الله ورسوله) تدل على المنع لكون العاصي معترفاً بذنبه وتقصيره راجياً رحمة ربه باقياً على محبة الله ورسوله بخلاف الظالم لغيره فالغالب أنه لا يعترف بشيء من ذلك، بل مكابر لا يخشى الله ولا يخاف عقابه.

القول الثاني: الجواز إذا كان ظالما أو كان هناك سبب شرعي للعنه، وهو قول جماعة من أهل العلم منهم الحسن البصري وابن الجوزي[3]، والسراج البلقيني[4]، وظاهر قول النووي رحمه الله، قال: (وأما لعن الإنسان بعينه ممّن اتَّصَفَ بشيءٍ من المعاصي؛ كيهودي أو نصراني أو ظالم أو زان أو مصور أو سارق أو آكل ربا، فظواهر الأحاديث أنه ليس بحرام)[5].

ومن أدلتهم: ما روي أن النبي ﷺ مرّ بحمارٍ وُسِمَ في وجهه فقال: "لعن الله الذي وسمه"[6]، فهذا فيه إشارة صريحة إلى لعن معين وهو الذي وسم الحمار.

ونوقش: بأن المراد فاعل جنس ذلك لا فاعل هذا المعين[7]، وقيل يحتمل أن الواسم كان كافراً[8].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) شرح الطيبي على مشكاة المصابيح(٨/ ٢٥٤٥).

(٣) الفروع لابن مفلح(١٠/ ١٩٠)، والآداب الشرعية(١/ ٢٨٥).

(٤) ينظر: الزواجر للهيتمي (٢/ ٦٣٧–٦٣٨).

(٥) الأذكار ص(٣٥٤)، وينظر: الكبائر للذهبي(١٦٤).

(٦) رواه مسلم في صحيحه(كتاب اللباس والزينة) (باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه) رقم(٢١١٧) (٣/ ١٦٧٣) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٧) ينظر: روح المعاني للآلوسي(١٨/ ١٢٧)، (٢٦/ ٧٢).

(٨) شرح المشكاة للطيبي(٩/ ٢٨٠٨)، ومرقاة المفاتيح(٦/ ٢٦٥٠).

ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رجل: يا رسول الله إن لي جاراً يؤذيني، فقال: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريق، فانطلق فأخرج متاعه فاجتمع الناس عليه، فقالوا: ما شأنك؟ قال: لي جار يؤذيني، فذكرت للنبي ﷺ فقال: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريق، فجعلوا يقولون: اللهم العنه، اللهم أخزه، فبلغه، فأتاه، فقال: ارجع إلى منزلك، فو الله لا أوذيك[1].

ووجه الدلالة من الحديث ظاهرة حيث لم ينكر النبي ﷺ على الصحابة لعنهم الجار المعين، وأقرهم على ذلك بسكوته، والسكوت حجة كما القول والفعل.

وقد يناقش بأن سكوت النبي ﷺ وتقريره لهم لأن الجار قد يكون مستحقاً للعن لكفره أو نفاقه أو نحو ذلك، ولا يستبعد ذلك فكان اليهود مختلطين ومجاورين للصحابة، وكان للنبي ﷺ جار يهودي، واليهودي لا يردعه دين ولا ورع إلا أن تكون المروءة، وهذا ما ألجئه عليه الجار لما أحرجه أمام جيرانه، فكف أذاه عنه خوفاً على سمعته بين الناس لا ديانة، والله أعلم.

ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح"[2].

ونوقش: باحتمال أن يكون لعن الملائكة عليهم السلام إياها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا: لعن الله من باتت مهاجرة فراش زوجها[3].

---

(1) رواه البخاري في الأدب المفرد ص(٥٦)، وأبو داود في سننه رقم(٥١٥٣) (٧٦٠/٢)، وصححه ابن حبان رقم(٥٢٠) (٢٧٨/٢)، والحاكم في مستدركه رقم(٧٣٠٢) (١٨٣/٤) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شاهد آخر صحيح على شرط مسلم).

(2) رواه البخاري(كتاب بدء الخلق) (باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه) رقم(٣٠٦٥) (١١٨٢/٣)، ورواه مسلم في صحيحه(كتاب النكاح) (باب تحريم امتناعها من فراش زوجها) رقم(١٤٣٦) (١٠٥٩/٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) الزواجر(٦٣٨/٢).

وورد عن بعض الصحابة لعن المعين المسلم ومن ذلك أن ابن عمر مرّ بفتيان من قريش قد نصبوا طيراً وهم يرمونه وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا ؟ لعن الله من فعل هذا إن رسول الله ﷺ: لعن من اتخذ شيئاً فيه الروح غرضا)[١].

وقد يناقش: بأن المراد لعن الوصف والفعل لا عين الفاعل.

وعن سعيد بن جبير قال: أتيت على ابن عباس ... وقال: لعن الله فلاناً، عمدوا إلى أعظم أيام الحج فمحوا زينته، وإنما زينة الحج التلبية[٢].

والأظهر والله أعلم في المسألة أن الأصل في ذلك المنع، وإذا منع من لعن الكافر المعين فالظالم المسلم من باب أولى، ويتأكد المنع إذا أقيم عليه الحد أو كانت لديه شبهة، وما ورد عن النبي ﷺ فهو محمول على لعن الوصف لا العين، أو كون الملعون كافراً أو منافقاً ونحو ذلك، وما ورد عن الصحابة في ذلك فهي أحوال محتملة واستثنائية لها ظروفها، وقد تكون مجاوبة تلقائية من قائلها[٣]، وقد يكون قائلها قصد به محض السب لا قصد معناه الأصلي وهو الإبعاد عن رحمة الله، والأولى في هذه الحال الدعاء له بالهداية، وسلم ابن الجوزي أن ترك اللعن أولى[٤] والله تعالى أعلم.

النوع الثالث: الدعاء على الظالم المسلم المعين بسوء الخاتمة، أو بالموت على الكفر أو بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز الدعاء بذلك، وبه أفتى بعض المالكية[٥]، والشافعية[٦].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه(كتاب الصيد والذبائح) (باب النهي عن صبر البهائم)، رقم(١٩٥٨) (١٥٤٩/٣).

(٢) رواه عبد الرزاق في مصنفه رقم(١٣٣٨٤)، (١٩٥/٣)، أحمد في مسنده رقم(١٨٧٠) (٣٦٤/٣)، قال المحقق: حديث صحيح رجاله ثقال رجال الشيخين

(٣) أي ردة فعل بالاصطلاح المستحدث.

(٤) ينظر الآداب الشرعية(٢٨٦/١).

(٥) مواهب الجليل(٥٤٥/١).

(٦) تحفة المحتاج ومعه حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي(٨٧/٢)، حاشية الجمل على المنهج(٣٤٤/٢).

في المدونة قال مالك : (لا بأس بأن يدعو الله في الصلاة على الظالم)[1] قال الحطاب: (قال ابن ناجي: أراد بلا بأس صريح الإباحة وظاهره وإن لم يظلمه بل ظلم غيره وهو كذلك باتفاق، وظاهره أنه يدعو عليه بالموت على غير الإسلام، وبه قال بعض شيوخنا، وكان شيخنا يعجبه ذلك ويفتي به، والصواب عندي تحريمه انتهى ... وأفتى بعض شيوخنا غير ما مرة بأنه يدعى على المسلم العاصي بالموت على غير الإسلام، واحتج بدعاء موسى على فرعون بذلك. الصواب أنه لا يجوز ولا دليل في الآية؛ لأنه فرق بين الكافر المأيوس منه كفرعون وبين المسلم العاصي المقطوع له بالجنة إما أولا وإما ثانيا...)[2].

وأوضح ما يستدل به لهذا القول دعاء سعد بن أبي وقاص على من ظلمه: (قال سعد أما والله لأدعون بثلاث اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً قام رياء وسمعة، فأطل عمره، وأطل فقره، وعرضه بالفتن، وكان بعد إذا سئل يقول شيخ كبير مفتون أصابتني دعوة سعد. قال عبد الملك فأنا رأيته بعد قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، وإنه ليتعرض للجواري في الطرق يغمزهن)[3].

قال ابن حجر في بيان وجه الدلالة: (وفيه جواز الدعاء على الظالم المعين بما يستلزم النقص في دينه، وليس هو من طلب وقوع المعصية، ولكن من حيث إنه يؤدي إلى نكاية الظالم وعقوبته، ومن هذا القبيل مشروعية طلب الشهادة وإن كانت تستلزم ظهور الكافر على المسلم ومن الأول قول موسى عليه السلام ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية)[4].

---

(١) المدونة(١/١٩٢).

(٢) مواهب الجليل(١/٥٤٥).

(٣) سبق تخريجه .

(٤) فتح الباري(٢/٢٤١).

قال ابن عثيمين: (ومن الفوائد أيضاً في هذا الحديث جواز دعاء المظلوم على ظالمه بمثل ما ظلمه كما دعا سعد بن أبي وقاص ﷺ هذه الدعوات على من ظلمه)[١].

القول الثاني: منع ذلك، وهو قول لبعض المالكية[٢]، قال القرافي: (الدعاء بسوء الخاتمة منهي عنه ويأثم قائله، وإن لم يكفر بذلك)[٣]، وقال في موضع ثانٍ: (وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم فلا تدعو عليه بملابسة معصية من معاصي الله تعالى ولا بالكفر، فإن إرادة المعصية معصية، وإرادة الكفر كفر بل تدعو عليه بإنكاد الدنيا ولا تدعو عليه بمؤلمة لم تقتضها جنايته عليك بأن يجني عليك جناية فتدعو عليه بأعظم منها، فهذا حرام عليك؛ لأنك جان عليه بالمقدار الزائد، والله تعالى ﴿ ...فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ... ﴿١٩٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٤] فتأمل هذه الضوابط ولا تخرج عنها)[٤]، وقال في موضع ثالث: (من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو ما استفاد التحريم من متعلقه، وهو المدعو به لكونه طلباً لوقوع المحرمات في الوجود، أما الداعي فكقوله اللهم أمته كافرا أو اسقه خمرا أو أعنه على المكس الفلاني أو وطء الأجنبية الفلانية أو يسر له الولاية الفلانية وهي مشتملة على معصية أو يطلب ذلك لغيره، أما لعدوه كقوله اللهم لا تمت فلاناً على الإسلام، اللهم سلط عليه من يقتله أو يأخذ ماله... فجميع ذلك محرم تحريم الوسائل، ومنزلته من التحريم منزلة متعلقه، فالدعاء بتحصيل

(١) شرح رياض الصالحين(٦/ ٨٥).

(٢) مواهب الجليل(١/ ٥٤٥). وينظر : مرقاة المفاتيح(٤/ ١٥٢٥).

(٣) الفروق (٤/ ١٢٠) بتصرف يسير.

(٤) الفروق(٤/ ٢٩٤).

أعظم المحرمات أقبح الدعاء، ويروى من دعا لفاسق بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله تعالى،[1] ومحبة معصيته تعالى محرمة، فدل ذلك على أن الدعاء بالمحرم محرم...)[2].

وقال في موضع رابع: الدعاء على الظالم (يقصد المسلم) له أحوال : إما بعزله لزوال ظلمه فقط، وهذا حسن، وثانيها: بذهاب أولاده وهلاك أهله ونحوهم ممن له تعلق به، ولم يحصل منه جناية عليه، وهذا ينهى عنه لأذيته من لم يجن عليه، وثالثها: الدعاء بالوقوع في معصية كابتلائه بالشرب أو الغيبة أو القذف فينهى عنه أيضا؛ لأن إرادة المعصية للغير معصية، ورابعها: الدعاء عليه بحصول مؤلمات في جسمه أعظم مما يستحقه في عقوبته، فهذا لا يتجه أيضاً لقوله تعالى: ﴿ ...فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ... ﴿١٩٤﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ويخص تركه لقوله تعالى: ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾ ﴾ ﴿الشورى: ٤٣﴾ ففعله جائز، وتركه أحسن)[3].

---

(١) قال السخاوي في المقاصد الحسنة(٦٤٦/١): (ذكره الزمخشري في تفسير هود، والغزالي في موضعين من الإحياء، ولم نره في المرفوع، ولكن هو في السادس والستين من الشعب للبيهقي، وفي الصمت لابن أبي الدنيا من قول الحسن البصري، وكذا عزاه الغزالي نفسه في موضع ثالث من الإحياء، وأخرجه أبو نُعيم في ترجمة الثوري من الحلية من قول الثوري، نعم في المرفوع كما لابن أبي الدنيا في الصمت، وابن عدي في الكامل، وأبي يعلى، والبيهقي في الشعب عن أنس، رفعه: إن اللّه ليغضب إذا مدح الفاسق، وسنده ضعيف، ولابن عدي عن عائشة، والطبراني في الأوسط، وأبي نُعيم في الحلية، عن عبد اللّه بن بسر، كلاهما مرفوعا: من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام، وأسانيده ضعيفة، بل قال ابن الجوزي: كلها موضوعة، وأورده الغزالي بلفظ: من أكرم فاسقا، بدل: من وقر صاحب بدعة).

(٢) الفروق(٢٩٦/٤).

(٣) الفواكه الدواني(١٨٣/١)، ولم أجد نص القرافي في شيء من كتبه المشهورة كالذخيرة والفروق وتنقيح الفصول.

قال القاري: (واختلفوا في الدعاء على الظالم بسوء الخاتمة ونحوه فقيل: يباح ...وقيل يمنع، قال ابن حجر: وجمع بعضهم بحمل الأول على متمرد عم ظلمه، والثاني على غيره، وأقول: الصواب أن الأول محمول على الكافر والثاني على المسلم)[1].

وخلاصة حجة المانعين تدو حول أمور:

الأول: أن إرادة المعصية للغير معصية وإرادة الكفر كفر، الثاني: وجود البدائل التي يحصل به التشفي للمظلوم كالدعاء عليه بنكد الدنيا ونحو ذلك، الثالث: ولأن الدعاء على ولده أو أهله أذية لم لمن تحصل منه جناية.

والأظهر والله أعلم أن المسألة يمكن تفصيلها إلى أحوال:

الحال الأولى: الدعاء عليه بسوء الخاتمة والموت على الكفر أو دخول النار ونحو ذلك، فللمالكية فيه قولان، والأظهر المنع لما سبق تقريره؛ لأن المسلم مقطوع له بالجنة إما أولا أو ثانياً، ولمخالفته المقصد من إرسال الرسل وهو تعبيد الناس لربهم وهدايتهم للإسلام، وإذا منعنا ذلك في الكافر ففي المسلم أولى، لاسيما أن التشفي من الظالم يمكن أن يكون بغير ذلك كالدعاء عليه بالأمراض والعقوبة والفقر ونحو ذلك.

الحال الثانية: الدعاء على الظالم بما يستلزم منه النقص في دينه كالتعريض للفتن ونحو ذلك فهذه الحال محتملة، أجازها ابن حجر وابن عثيمين، والأحوط ترك الدعاء بها.

الحال الثالثة: الدعاء عليه بالوقوع في المحرمات صراحة كالزنا وشرب الخمر والربا، والأقرب في هذه الحال المنع كالحال الأولى كما قال القرافي، لأن إرادة المعصية للغير معصية.

الحال الرابعة: الدعاء عليه بالعزل من ولايته فهذه جائزة.

---

(١) مرقاة المفاتيح (٤/ ١٥٢٥).

الحال الخامسة: الدعاء بذهاب أولاده وهلاك أهله ونحوه ممن لهم تعلق به ولم يحصل منه جناية عليه، فهذه الحال الصحيح فيها المنع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ...﴾ ﴿الأنعام: ١٦٤﴾ فيكون ذلك اعتداء في الدعاء.

الحال السادسة: الدعاء عليه بحصول مؤلمات في جسمه أو ماله أعظم مما يستحقه في عقوبته، فهذا يمنع أيضا لقوله تعالى: ﴿...فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...﴾ ﴿البقرة: ١٩٤﴾ والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: الدعاء على الحاكم المسلم الظالم بعينه.

قد يختلف الحكم في الدعاء على الحاكم المسلم الظالم عن الدعاء على جنس الظالم المسلم؛ لأن الأصل هو مشروعية الدعاء للحاكم المسلم بالصلاح والهداية والاستقامة وصلاح البطانة ونحو ذلك ولو جار، وهذه عقيدة أهل السنة والجماعة، قال البربهاري في شرح السنة: (وإذا رأيت الرجل يدعو على السلطان، فاعلم أنه صاحب هوى، وإذا رأيت الرجل يدعو للسلطان بالصلاح فاعلم أنه صاحب سنة إن شاء الله، لقول فضيل: لو كانت لي دعوة ما جعلتها إلا في السلطان، ... قيل له: يا أبا علي فسر لنا هذا، قال: إذا جعلتها في نفسي لم تعدني، وإذا جعلتها في السلطان صلح، فصلح بصلاحه العباد والبلاد.

فأمرنا أن ندعو لهم بالصلاح، ولم نؤمر أن ندعو عليهم وإن ظلموا، وإن جاروا؛ لأن ظلمهم وجورهم على أنفسهم، وصلاحهم لأنفسهم وللمسلمين)[1]، وقال الطحاوي في عقيدة أهل السنَّة والجماعة: (ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً مِن طاعتهم، ونرى طاعتَهم مِن طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة)[2]، وقال الشيخ أبو إسماعيل الصابوني

(١) شرح السنة(١/١١٣).

(٢) العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العزّ (٢/٥٤٠).

في كتابه عقيدة السلف أصحاب الحديث (ويرى أصحاب الحديث الدعاءَ لهم بالإصلاح والتوفيق والصّلاح وبسط العدل في الرَّعيَّة)[1].

هذه النصوص من أهل العلم تبين أن مسألة الدعاء لهم أو الدعاء عليهم إنما هي من مباحث العقيدة والأصول وليست من مسائل الفروع، وهذا الفرق بين الدعاء على فرد ظالم من أفراد الناس وبين الحاكم، لكن الظاهر من عموم نصوص أولئك الأئمة أن المقصود بمنع الدعاء عليهم إذا اجتمع فيه وصفان:

الأول: الدعاء عليهم لأجل ما وقع منهم من ظلم أو خطأ على عموم الناس أو لسوء سياستهم.

الثاني: الدعاء عليهم جهراً أمام الناس في المنابر والمساجد والمجامع ونحو ذلك، لما يترتب على الأمرين من إثارة للفتنة وتأليب العامة على السلطان، وخروجهم عليه.

وهذا مقصدهم بأن من يدعو عليهم فهو صاحب هوى، أما دعاء المظلوم من أفراد الناس على السلطان سراً بينه وبين ربه، بسبب ظلم خاص وقع عليه من السلطان فليس هذا بممنوع ولا مذموم في الجملة[2]، ولا يعتبر الداعي صاحب هوى، لعموم النصوص الدالة على جواز دعاء المظلوم على من ظلمه؛ ولأن عِلّة المنع من الدعاء على الحاكم الظالم وهي إثارة الفتنة عليه منتفية فيما إذا كانت سراً، وإن كان المشروع له أن يدعو له بالهداية ورفع الظلم عنه، ولتفصيل الكلام في هذا المطلب فإن هناك نصوصاً ومواقف خاصة بحاجة إلى إبراز، ببيان أحوال الدعاء على الحاكم الظالم في الفروع التالية:

الفرع الأول: لعن الحاكم المسلم الظالم:

---

(1) عقيد السلف أصحاب الحديث ص(٣٤).

(2) رغم أهمية مسألة حكم الدعاء على الحاكم الظالم سراً لم أجد من تكلم في حكمها صراحة، لكن ممكن إدخالها في عمومات النصوص، وهذا هو الأصل، والله أعلم.

تكلم العلماء عن هذه المسألة في أعيان من الظلمة كالحجاج ويزيد بن معاوية وغيرهما، وتخريجاً على الخلاف في حكم لعنهم نقول اختلف العلماء في حكم الدعاء على الحاكم الظالم المسلم على قولين:

القول الأول: يجوز لعن الظالم كيزيد والحجاج، وهذا قول الحنفية[1]، وبعض الشافعية[2]، ورواية عن الإمام أحمد نصرها ابن الجوزي وغيره[3].

ومن أقوى ما استدلوا به حديث: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم)، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال (لا. ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة)[4].

ووجه الدلالة من الحديث: أن الصحابة لم يسألوه عن اللفظ وهو اللعن، بل سألوه عن الفعل وهو المنابذة، وصاغ النبي ﷺ لفظ اللعن على سبيل التقرير لقولهم في اللعن، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

ويناقش من وجهين:

الأول: أن رسول الله ﷺ إنما أخبر عن حالهم مع أئمتهم ولم يذكره إقراراً كقوله ﷺ: (اتقوا اللعانين قالوا وما اللعانان يا رسول الله ؟ قال الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم)[5]الخ.

---

(١) لسان الحكام ص(٤١٦)، فيض القدير للمناوي(٢٠٤/١).

(٢) الزواجر لابن حجر الهيثمي(٦٣٨/٢)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب(٩١/٥).

(٣) تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي ص(٥٧٩)، الإنصاف(٣٢٧/١٠).

(٤) رواه مسلم في صحيحه(كتاب الإمارة) (باب خيار الأئمة وشرارهم) رقم(١٨٥٥). (١٤٨١/٣) من حديث عوف بن مالك رضي الله عنه.

(٥) رواه مسلم في صحيحه(كتاب الطهارة) (باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال) رقم(٢٦٩) (٢٢٦/١).

الثاني: أن (اللعن) في اللغة أشمل من الطرد والإبعاد من رحمة الله، إذ يدخل فيه السب والشتم والذم من المخلوقين، قال ابن الأثير: (وأصل اللعن : الطرد والإبعاد من الله، ومن الخلق السب والدعاء)[١].

ومن هذا المعنى حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ (إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه)، قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: (يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه)[٢]، وبوب عليه البخاري: (باب لا يسب الرجل والديه) ففسر النبي ﷺ اللعن بالسب، وفي رواية لمسلم: (من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه)، والروايات يفسر بعضها بعضاً.

القول الثاني: التحريم وهو قول المالكية[٣] وبعض الشافعية كالغزالي[٤]، والمنصوص عن أحمد وأكثر أصحابه[٥]، واستدل بنحو عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ : (لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا)[٦]، ولاحتمال أنه يختم له أو ختم له بالإسلام بخلاف من علم موته على الكفر كفرعون وأبي جهل وأبي لهب ونظرائهم[٧].

القول الثالث: الكراهة وهو قول عن الإمام أحمد[٨]، قال القاضي: (كره أحمد لعن الحجاج قال: ويمكن أن يتأول توقف أحمد عن لعنة الحجاج ونظرائه أنه كان من الأمراء

---

(١) النهاية في غريب الأثر (٤/ ٢٥٥).

(٢) رواه البخاري (كتاب الأدب) (باب لا يسب الرجل والديه) رقم (٥٦٢٨) (٥/ ٢٢٢٨)، ومسلم في صحيحه (كتاب الإيمان) (باب بيان الكبائر وأكبرها) رقم (٩٠) (٩٢/١).

(٣) أحكام القرآن (٧٥/١)، فتاوى ابن عليش (٣٥٢/٢).

(٤) الزواجر لابن حجر الهيثمي (٦٣٨/٢)، الغرر البهية شرح البهجة الوردية (٥/ ٧١).

(٥) الفروع (١٩٠/١٠)، الإنصاف (٣٢٧/١٠).

(٦) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الجنائز) (باب ما ينهى من سب الأموات)، رقم (١٣٢٩)، (٤٧٠/١).

(٧) إحياء علوم الدين (٣/ ١٢٥)، الزواجر لابن حجر الهيثمي (٦٣٨/٢).

(٨) الآداب الشرعية (٢٩٠/١)، الإنصاف (٣٢٧/١٠).

فامتنع من ذلك من وجهين: أحدهما نهي جاء عن لعنة الولاة، خصوصاً، الثاني: أن لعن الأمراء ربما أفضى إلى الهرج وسفك الدماء والفتن، وهذا المعنى معدوم في غيرهم)[1].

وهذا القول ظاهر اختيار ابن تيمية[2]، وقال: (وبذلك أجبت مقدم المغل بولاي، لما قدموا دمشق في الفتنة الكبيرة وجرت بيني وبينه وبين غيره مخاطبات، فسألني فيما سألني: ما تقولون في يزيد؟ فقلت: لا نسبه ولا نحبه فإنه لم يكن رجلاً صالحاً فنحبه، ونحن لا نسب أحداً من المسلمين بعينه. فقال: أفلا تلعنونه؟ أما كان ظالما؟ أما قتل الحسين؟ فقلت له: نحن إذا ذكر الظالمون كالحجاج بن يوسف وأمثاله نقول كما قال الله في القرآن: ﴿...أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، ولا نحب أن نلعن أحداً بعينه، وقد لعنه قوم من العلماء، وهذا مذهب يسوغ فيه الاجتهاد، لكن ذلك القول أحب إلينا وأحسن...)[3].

والقول الثاني أوجه لعموم النصوص الواردة في تحريم لعن المسلم بعينه كحديث: (لعن المؤمن كقتله)[4] وغيره، فلم تفرق بين أن يكون حاكماً أم فرداً من أفراد الناس، والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: الدعاء على الحاكم الظالم بعينه بالزوال والهلاك والمرض والعقوبة ونحو ذلك: فهذا يجوز للمظلوم أن يدعو به بينه وبين ربه، وقد دل عليه الكتاب والسنة، ومن ذلك عموم قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾﴾ ﴿الشورى: ٤١﴾، وقال تعالى: ﴿۞ لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلۡجَهۡرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ إِلَّا مَن ظُلِمَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾ ﴿النساء: ١٤٨﴾

---

(١) الآداب الشرعية(١/ ٢٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى(٣/ ٤١٢)، (٤/ ٤٨٤)، الإنصاف(١٠/ ٣٢٧).

(٣) مجموع الفتاوى(٤/ ٤٨٧).

(٤) رواه البخاري(كتاب الأدب) (باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال) رقم(٥٧٥٤) (٥/ ٢٢٦٤)، ومسلم في صحيحه(كتاب الإيمان)(باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) رقم(١١٠) (١/ ١٠٤) من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه.

قال ابن عباس: لا يحب الله أن يدعو أحد على أحد، إلا أن يكون مظلوما، فإنه قد أرخص له أن يدعو على من ظلمه، وذلك قوله: ﴿إِلا مَنْ ظُلِمَ﴾ وإن صبر فهو خير له[1]، ويبقى تقرير ذلك في حكم الدعاء على الظالم المسلم، ولا فرق بين أن يكون حاكماً أو محكوماً.

الفرع الثالث: الدعاء على الحاكم الظالم بسوء الخاتمة، أو بالموت على الكفر أو بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك.

وقع الخلاف في هذه المسألة كما سبق بيانه، والصواب أن يقال بأن المسألة لها أحوال:

الحال الأولى: الدعاء عليه بسوء الخاتمة والموت على الكفر أو دخول النار ونحو ذلك فهذه الحال ممنوعة ومخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة الذين يرون مشروعية الدعاء لهم بالهداية لما في صلاحهم صلاح لهم وللمسلمين كما قال القاضي عياض، أما الدعاء عليهم بالفساد الديني ونقص الإيمان ونحو ذلك، فإن ضرره لا يقتصر على الحاكم، ولكن على عامة الناس وسياسته للدولة.

الحال الثانية: الدعاء عليه بالوقوع في المحرمات صراحة كالزنا وشرب الخمر والربا، والأقرب في هذه الحال المنع كالحال الأولى والثانية، كما قال القرافي، ولأن إرادة المعصية للغير معصية.

الحال الثالثة: الدعاء بذهاب أولاده وهلاك أهله ونحوه مِن مَن لهم تعلق به ولم يحصل منه جناية عليه فهذه الحال الصحيح فيها المنع؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ...﴾ ﴿الأنعام: ١٦٤﴾ فيكون ذلك اعتداء في الدعاء.

الحال الرابعة: الدعاء على الحاكم الظالم الذي عم ظلمه لجميع الناس بالعزل من ولايته واستبداله بخير منه، فهذه الحال لا بأس بها، وإن كان الأولى سؤال الله هدايته وأن يصلح الله من شأنه ليصلح لهم سلطانهم، ويستدل للجواز بما جاء في صحيح مسلم[2]

(١) تفسير ابن جرير (٩/٣٤٤).

(٢) (كتاب الإمارة)، (باب فضيلة الإمام العادل) رقم (١٨٢٨) (٣/١٤٥٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

عن النبي ﷺ أنه قال: اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به.

وقد تمسك بعضُهم على أنَّ الدُّعاء على الملوك لا يجوز مطلقاً، بحديث أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله يقول: (أنا الله لا إله إلا أنا، مالك الملوك وملك الملوك، قلوب الملوك بيدي، وإن العباد إذا عصوني حولت قلوبهم عليهم بالسخط والنقمة فساموهم سوء العذاب، فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك، ولكن اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم ملوككم)[١]. لكن الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بأن هذا الحديث ضعيف جداً. قال الهيثمي: (رواه الطبراني في الأوسط، وفيه وهب ابن راشد، وهو متروك)[٢]، وقال ابن الجوزي في "العلل المتناهية: (قال الدارقطني: وهب بن راشد ضعيف جداً متروك الحديث، ولا يصح هذا الحديث مرفوعاً، قال: فرواه جعفر بن سليمان عن مالك بن دينار أنه قرأ في الكتب هذا الكلام وهو أشبه بالصواب)[٣].

الوجه الثاني: ليس المقصود من الحديث تحريم الدعاء على الملوك إنما غرض الحديث التوجيه إلى ما يغفل عنه الإنسان، فإن الدعاء على الظالم لا ينساه أحد، ولكنه لا يكاد يتوجه إلى حال نفسه فوجه إلى ما هو الأهم[٤]، فالحديث لم يرد في ذم الدعاء عليهم، بل في ذم ذهولهم عما كان أنفع لهم وأهم[٥].

الوجه الثالث: أن المقصود به هو الدعاء عليهم جهراً لما يترتب عليه من الفتن والمفاسد على الداعي وعلى أهل الخير وعلى الرعية كلها، وقد يزداد ظلمه وتأخذه العزة بالإثم؛ لأن المطلوب الدعاء لهم جهرا بالإصلاح، والهداية ونحو ذلك[٦]، والله تعالى أعلم

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط(٩/٩).

(٢) مجمع الزوائد(٥/٢٤٩).

(٣) العلل المتناهية(٢/٢٨٢).

(٤) فيض الباري على صحيح البخاري(٢/٧٠).

(٥) فيض الباري على صحيح البخاري(٢/٢٧١).

(٦) ينظر: الفواكه الدواني(١/١٠٧).

الفصل الثاني: حكم الدعاء للكفار:

في الفصل الأول كان الكلام في حكم الدعاء (عليهم)، وفي هذا الفصل حكم الدعاء (لـ) الكفار، وفرق بين الدعاء عليهم والدعاء لهم فالأول بما يضرهم والثاني بما ينفعهم، واقتصر الفصل هنا على الكفار؛ لأن المسلم على الأصل يطلب الهداية وصلاح البال والمغفرة والرحمة وكثرة المال والولد وطول البقاء، وفي الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حكم الدعاء لهم بالهداية ونحوها:

الكافر لا يخلو من حالين إما أن يكون مسالماً وإما أن يكون محارباً، وبيانهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: حكم الدعاء للكافر المسالم بالهداية:

اختلف أهل العلم في المسألة على قولين:

القول الأول: يجوز الدعاء للكافر المسالم بالهداية وهو ظاهر قول المالكية والشافعية والحنابلة[1]، قال ابن مفلح الحنبلي رحمه الله، وهو يتكلم عما يجوز وما لا يجوز الدعاء به للكافر قال: " وأما الدعاء بالهداية ونحوها فهذا جوازه واضح"[2] ويستدل له بنصوص كثيرة منها:

الأول: دعاؤه لدوس (اللهم اهد دوسا وائت بهم)[3] وبوب عليه البخاري (الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم)، قال ابن حجر: (وهو ظاهر فيما ترجم له وقوله ليتألفهم من تفقه المصنف إشارة منه إلى الفرق بين المقامين وأنه ﷺ كان تارة يدعو عليهم وتارة يدعو لهم فالحالة الأولى حيث تشتد شوكتهم ويكثر أذاهم كما تقدم في الأحاديث

---

(١) ينظر: مختصر اختلاف العلماء(٤/ ٣٨٩)، البيان والتحصيل(١٤١/١٧)، المجموع(٤/ ٥١٤)، الأذكار للنووي ص(٢٥٥) و(٣١٧)، شرح منتهى الإرادات(٦٦٤/١).

(٢) الآداب الشرعية (٣٩١/١).

(٣) سبق تخريجه.

التي قبل هذا بباب والحالة الثانية حيث تؤمن غائلتهم ويرجى تألفهم كما في قصة دوس)[1].

الثاني: دعاء النبي ﷺ لأم أبي هريرة: : "اللهم اهدِ أم أبي هريرة"[2]

الثالث: دعاؤه ﷺ لليهود حينما كانوا يتعاطسون عنده ﷺ يرجون أن يقول لهم: يرحمكم الله، فيقول: يهديكم الله، ويصلح بالكم[3].

قال الحافظ ابن حجر: (فحديث أبي موسى دال على أنهم يدخلون في مطلق الأمر بالتشميت، لكن لهم تشميت مخصوص وهو الدعاء لهم بالهداية وإصلاح البال وهو الشأن، ولا مانع من ذلك)[4] انتهى.

القول الثاني: كراهية الدعاء له بالهداية إذا عطس وهو رواية عن الإمام أحمد[5]، قال في الفرع: (قيل له–للإمام أحمد–: فإن عطس يقول له: يهديكم الله؟ قال أي شيء يقال له؟ كأنه لم يره. وقال القاضي: ظاهره أنه لم يستحبه كما لا يستحب بداءته بالسلام... وقال شيخنا: فيه الروايتان، قال: والذي ذكره القاضي: يكره، وهو ظاهر كلام أحمد، وابن عقيل إنما نفى الاستحباب)[6].

واستدلوا بحديث أبي هريرة ﷺ: (إذا عطس فحمد الله فحق على كل مسلم سمعه أن يشمته)[7]، وجه الدلالة: لما خص المسلم بذلك دل على أن الكافر بخلافه[8] .

---

(١) فتح الباري(٦/١٠٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده (١٩٥٨٦)، (٣٥٦/٣٢) والترمذي في جامعه(كتاب الأدب)، (باب ما جاء كيف تشميت العاطس) رقم(٢٧٣٩) (٥/٨٢)، والنسائي في سننه(كتاب عمل اليوم والليلة) (ما يقول لأهل الكتاب إذا تعاطسوا) رقم(١٠٠٦١) (٦/٦٧) من حديث أبي موسى ﷺ قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

(٤) "فتح الباري(١٠/٦٠٤).

(٥) الفروع لابن مفلح(١٠/٣٣٧).

(٦) المرجع السابق.

(٧) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الأدب) (باب ما يستحق من العطاس، وما يكره من التثاؤب) رقم(٥٨٦٩)، (٥/٢٢٩٧)

(٨) الآداب الشرعية(٢/٣٢٠).

ويناقش بأن المراد بالتشميت هو الدعاء له بالرحمة وليس المراد الدعاء له بالدعاء له بالهداية بدليل الرواية الأخرى في البخاري(كان حقا على كل مسلم سمعه أن يقول له يرحمك الله)[1]، وحكم الدعاء لهم بالرحمة يختلف عن حكم الدعاء لهم بالهداية.

والراجح هو القول الأول لقوة أدلتهم ووضوحها ولا دليل على الكراهة إلا القياس على البداءة بالسلام، وفيه نظر: لوجود الفارق بينهما، إذ هداية البشر هي مطلب الرسل والغاية من إرسالهم، أما السلام فإن الله هو السلام، وتعني السلامة من الشرور والآفات، وهو ما لا يناسب الدعاء به للكافر.

المطلب الثاني: حكم الدعاء للكافر المحارب بالهداية:

لم أجد أحداً من أهل العلم كره الدعاء لهم صراحة، ودعاؤه ﷺ لثقيف يدل على الجواز، وأما عن الأفضل الدعاء لهم أم الدعاء عليهم فهو محتمل، لأن النبي ﷺ فعل هذا وفعل هذا، وظاهر كلام ابن حجر السابق وغيره أن الدعاء عليهم حيث تشتد شوكتهم ويكثر أذاهم أفضل من الدعاء لهم بالهداية، والله أعلم.

* * *

---

(1) رواه البخاري في صحيحه (كتاب الأدب) (باب ما يستحق من العطاس، وما يكره من التثاؤب) رقم(٥٨٧٢). (٥/ ٢٢٩٨)

المبحث الثاني: حكم الدعاء لهم بالمغفرة والرحمة:

الكافر المدعو له بالمغفرة والرحمة والجنة ونحوها لا يخلو من حالين إما أن يكون ميتاً وإما أن يكون حياً، وبينهما في المطلبين التالين:

المطلب الأول: حكم الدعاء للكافر الميت بالمغفرة والرحمة:

لا يجوز الدعاء للكافر الميت بالرحمة والمغفرة، بلا خلاف سواء أكان حربياً أم مسالماً وسواء أكان بعيداً أم قريباً[1] والأدلة على ذلك ظاهرة وكثيرة ومنها:

قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ۚ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾ ﴾ التوبة: ١١٣ – ١١٤ .

قال القرطبي: وهذا يفهم منه النهي عن الاستغفار لمن مات كافرا[2].

وقال النووي: (يحرم أن يُدْعى بالمغفرة ونحوها لمن مات كافراً، ... والمسلمون مجمعون عليه)[3].

ومن السنة حديث أبي هريرة ﵁ والنبي ﷺ قال: (استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي)[4]، قال النووي: (فيه النهي عن الاستغفار للكفار)[5] اهـ.

ولعدول النبي ﷺ عن الدعاء بالرحمة للعاطسين من اليهود إلى الدعاء لهم بالهداية، كما سبق في المبحث الأول.

---

(١) شرح مشكل الآثار(٦/ ٢٨٠)، البيان والتحصيل(٢/٢١١)، تفسير القرطبي(٨/ ٢٢٠)، المحلى(١١/ ٢١٠)، الفواكه الدواني(٢/٢٩١)، الأذكار للنووي ص(٣٦٤)، مجموع الفتاوى(٢٤/ ٣٢٥)

(٢) تفسير القرطبي(٨/ ٢٢٠).

(٣) لأذكار للنووي ص(٣٦٤).

(٤) رواه مسلم في صحيحه(باب استئذان النبي ﷺ ربه عز و جل في زيارة قبر أمه) رقم(٩٧٦)، (٢/ ٦٧١) .

(٥) شرح النووي على صحيح مسلم (٧/ ٤٥).

المطلب الثاني: حكم الدعاء للكافر الحي بالمغفرة والرحمة:

اختلف أهل العلم في حكم الدعاء للكافر الحي بالمغفرة والرحمة على قولين:

القول الأول: يجوز الاستغفار له، والدعاء له بالمغفرة مادام حياً[1]، روي عن ابن عباس[2] قال القرطبي: (وقد قال كثير من العلماء: لا بأس أن يدعو الرجل لأبويه الكافرين ويستغفر لهما ما داما حيين)[3]، ولم يذكر من قال بهذا القول واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: كانوا يستغفرون لموتاهم حتى نزلت هذه الآية، فلما نزلت أمسكوا عن الاستغفار ولم ينههم أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا[4].

وقد يناقش: بأن المراد بالاستغفار للأحياء منهم هو الدعاء لهم بالصلاح والهداية للإيمان[5]، وليس مطلق مغفرة الذنوب؛ لأن الشرك لا يغفر إلا بالإسلام والتوبة من الشرك، وذلك أنه روي أنا أباه آزر وعد إبراهيم أنه سيسلم[6]، فلما أخبره الله تعالى بالوحي بأنه يموت مصراً على الكفر ترك تلك الدعوة، وتبرأ منه قبل وفاته.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ۚ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾ ﴾.

---

(١) تفسير ابن جرير(٥١٥/١٤)، شرح مشكل الآثار(٦/ ٢٨٥)، تفسير القرطبي(٨/ ٢٧٣).

(٢) تفسير ابن جرير(٥١٦/١٤).

(٣) تفسير القرطبي(٨/ ٢٧٤).

(٤) رواه ابن جرير في تفسيره(٥١٣/١٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره(٦/ ١٨٩٣).

(٥) ينظر: تفسير الرازي(١٨٩/١٦)، روح المعاني(٦/ ٣٢)، تفسير المنار(٤٨/١١).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي(٨/ ٢٧٤).

قال ابن عباس ﷺ: ما زال إبراهيم يستغفر لأبيه حتى مات، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه. وفي رواية: لما مات تبين له أنه عدو لله[١].

الدليل الثالث: حديث سهل بن سعد الساعدي قال : قال رسول الله ﷺ يوم أحد : (اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[٢]، ففي هذا الحديث استغفاره ﷺ لقومه الذين لا يعلمون، وهم الذين لم يؤمنوا به ولم يصدقوه[٣].

ونوقش من وجوه أقواها: بأن ذلك القول من النبي ﷺ إنما كان على سبيل الحكاية عمن تقدمه من الأنبياء بدليل حديث عبد الله بن مسعود ﷺ قال: كأني أنظر إلى النبي ﷺ يحكي نبيا من الأنبياء ضربه قومه فأدموه وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول (اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[٤]، وهذا صريح في الحكاية عمن قبله، لا أنه قاله ابتداء عن نفسه[٥].

الوجه الثاني: أنه يحتمل أن يكون ذلك سؤالا في العفو عن ذنبهم به من الشج لوجهه، وسؤالاً لإسقاط حقه عنهم، لا لسؤال إسقاط حقوق الله، وللمرء أن يسقط حقه عند المسلم والكافر[٦].

الدليل الرابع: من النظر وهو أن الأحياء مرجو إيمانهم ويمكن تألفهم بالقول الجميل وترغيبهم في الدين[٧].

---

(١) تفسير ابن جرير(١٤/٥١٩).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير رقم(٥٨٦٢) (٦ /١٦٢)، وصححه ابن حبان(٣/ ٢٥٤)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد(٦ /١١٧) (رجاله رجال الصحيح)قال الألباني في السلسلة الصحيحة(١٢/ ٨): (ورجاله ثقات رجال البخاري؛ غير أن محمد بن فليح فيه كلام من قبل حفظه...) ثم ذكر له شاهداً آخر بسند حسن.

(٣) شرح مشكل الآثار(٦ /٢٨٧).

(٤) سبق تخريجه .

(٥) تفسير القرطبي(٨ /٢٧٣).

(٦) صحيح ابن حبان(٣ /٢٥٤)، وأحكام القرآن لابن العربي(٢/ ٥٩٣).

(٧) تفسير القرطبي(٨ /٢٧٣)، الأذكار للنووي ص(٣١٧)

القول الثاني: لا يجوز الدعاء بالمغفرة والرحمة للكافر من غير تفريق بين الحي والميت[1]، ويستدل لهم بعموم النصوص الدالة على منع الاستغفار لهم:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴾.

فهذه الآية تضمنت قطع موالاة الكفار حيهم وميتهم، فإن الله لم يجعل للمؤمنين أن يستغفروا للمشركين فطلب الغفران للمشرك مما لا يجوز[2]، وطلب المغفرة للمشرك الحي نوع موالاة له.

الدليل الثاني: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُوا۟ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا۟ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٤﴾ ﴾ الممتحنة: ٤

ووجه الدلالة: أن الله أمر بالتأسي بإبراهيم والذين معه، إلا في وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار، وأخبر أنه لما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه[3].

الدليل الثالث: حديث علي رضي الله عنه قال: سمعت رجلا يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت: أتستغفر لأبويك وهما مشركان؟ قال: ألم يستغفر إبراهيم لأبيه؟ فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فنزلت: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه﴾[4].

(١) ينظر: الإفصاح عن معاني الصحاح(٨/١٣٦)، شرح مشكل الآثار(٦/٢٧٩)، أحكام القرآن لابن العربي(٢/٥٩٢)، تفسير القرطبي(٨/٢٧٣)، شرح النووي على صحيح مسلم (٧/٤٥).

(٢) تفسير القرطبي(٨/٢٧٣).

(٣) مجموع الفتاوى(٤/٣٢٦)، وينظر: تفسير البغوي(٤/١٠٢).

(٤) رواه أحمد في مسنده(١٠٨٥) (٢/٣٢٨)، والنسائي في سننه رقم(٢١٦٩) (١/٦٥٥)،، والترمذي في جامعه رقم(٣١٠١) (٥/٢٨١)، وقال: (هذا حديث حسن)، وقال الحاكم في مستدركه(٢/٣٦٥): (هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه) ووافقه الذهبي.

ووجه الدلالة من الحديث: أنه لم يذكر فيه أن أبوي ذلك الرجل كانا حيين أو ميتين عند استغفاره لهما[1] فيبقى الحكم على عمومه.

والأظهر والله أعلم في هذه المسألة التفصيل فيقال: إن كان المراد بالاستغفار مغفرة الذنوب بما فيها الشرك، فهذه لا تجوز سواء أكان المستغفر له حياً أم ميتاً، وهو المستثنى من الأسوة بإبراهيم الخليل عليه السلام كما في سورة الممتحنة؛ لوجوب البراءة من المشركين ولو كانوا أولي قربى، والدعاء بالمغفرة لهم ينافي عقيدة البراء من المشركين، وإن كان المقصود بالاستغفار للمشرك الحي الدعاء له بالهداية والصلاح والتوفيق للإيمان والتوبة من الشرك، فيكون بعدها أهلاً لمغفرة الذنوب، فهذا لا بأس به، لكن الأولى الاستغناء عن لفظ الاستغفار لهذا المعنى لبعده عن إدراك السامع وقلة استخدامه فيه، والاستعاضة عنه بلفظ الهداية ونحوها؛ لأنها هي الأقرب للمراد والأكثر استعمالاً، وبهذا يجتمع القولان، وتأتلف النصوص.

* * *

(١) شرح مشكل الآثار (٦/ ٢٨٠).

المبحث الثلث: حكم الدعاء لهم بكثرة المال والولد وطول البقاء ونحو ذلك.

اختلف العلماء في حكم الدعاء لهم بكثرة المال والولد وطول البقاء والعافية وصحة البدن وغير ذلك من المصالح الدنيوية على قولين:

القول الأول: الجواز، وهو قول إبراهيم النخعي[1] وإسحاق بن راهوية[2]، وهو قول الحنفية[3] والحنابلة[4]، وهو قول عند الشافعية[5] إذا كان يقصد تكثير الجزية، واستدلوا لذلك بحديث ابن عمر: إذا دعوتم لأحدٍ من اليهودِ والنصارى فقولوا أكثر اللهُ مالَك وولدَك[6] وروي عن ابن عمر أنه "مر على رجل فسلم عليه فقيل له: إنه كافر، فقال: رد علي ما سلمت عليك، فرد عليه فقال: أكثر الله مالك وولدك ثم التفت إلى أصحابه فقال أكثر للجزية"[7]، وبما روي عن أنس ﷺ قال: " استسقى النبي ﷺ فسقاه يهودي، فقال له النبي ﷺ: جمّلك الله فما رأى الشيب حتى مات "[8].

ولأنه دعاء يعود نفعه على أهل الإسلام؛ لأنه يتوفر ما يأخذونه منهم؛ ولأنه دعاء عليهم بالفتنة[9] ﴿ إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾ التغابن: ١٥ ﴿ فَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ﴾ التوبة: ٥٥.

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة(٦/ ١٠٥).

(٢) أحكام أهل الذمة(٣/ ٢١٠).

(٣) تحفة الملوك ص(١٩١)، الاختيار لتعليل المختار(٤/ ١٧٦)، الفتاوى الهندية(٥/ ٣٤٨).

(٤) الفروع(١٠/ ٣٣٤)، المبدع(٣/ ٤١٩)، الإنصاف(٤/ ٢٣٣)، و(٢/ ٤٦٣) شرح منتهى الإرادات(١/ ٦٦٤).

(٥) الأذكار للنووي ص(٣١٧).

(٦) رواه ابن عدى في الكامل (٤/ ١٧٨)، وابن عساكر في تاريخه (٥٥/ ٢٠٨).

(٧) روا البيهقي في شعب الإيمان رقم(٨٥١٥)) (١١/ ٢٦١)، وينظر: المغني لابن قدامة(١٠/ ٦١٦).

(٨) رواه ابن السني في عمل اليوم والليلة رقم(٢٨٩)، (١/ ٢٥٣)، وفي إسناده سلمة بن وردان، وهو ضعيف، قاله ابن حجر في التقريب ص(٢٤٨).

(٩) التنوير شرح الجامع الصغير(٢/ ٤٨).

القول الثاني: يجوز الدعاء بنحو ذلك عند الحاجة والعذر كدفع شره ونحوه، فإن لم يكن عذر ولا حاجة كره، وهو قول الشافعية[1]؛ لأن ذلك بسط وإيناس وإظهار مودة، وقد أمرنا بالإغلاظ عليهم ونهينا عن ودهم[2]، ولأنه لا يجوز أن يقصد تكثير أعداء المسلمين[3].

ونص الشافعية[4] والأمام أحمد[5] على كراهة الدعاء بأطال الله بقاءك حتى للمسلم؛ لأنه شيء فرغ منه، وقال النووي: (هي باطلة لا أصل لها)[6] ففي الكافر أولى ألا تقال له، واختاره ابن تيمية[7].

والأوجه هو القول الثاني لأن تكثير الدعاء لهم بذلك يلزم منه تكثير الكفر وأهله، على حساب المسلمين، أما قصد الجزية فهو نادر، وليس كل كافر يجب عليه الجزية، وينتقض هذا القول أيضاً فيما لو كان الكافر لا يدفع جزية لسبب من الأسباب أو لا نقطاع الجزية كما هو الحال في زماننا، أما حديث ابن عمر فهو ضعيف السند[8]، وأما قوله: (أكثر للجزية) فقد ذكره ابن قدامة، ولم أقف عليه في شيء من كتب السنة[9]، وأما حديث أنس فهو ضعيف لا تقوم به حجة والله أعلم.

---

(١) المجموع(٤/٦٠٧)، أسنى المطالب(٤/١٨٥).

(٢) المجموع(٤/٦٠٨).

(٣) المبدع(٣/٤١٩).

(٤) المجموع(٤/٦١٤)، مغني المحتاج(٤/٢١٥).

(٥) قال ابن مفلح (واختاره شيخنا)، الفروع(١٠/٣٣٤)، وينظر: الإنصاف(٤/٢٣٥)

(٦) المجموع(٤/٦١٤).

(٧) الفروع(١٠/٣٣٤)، الإنصاف(٤/٢٣٥).

(٨) قال ابن عدي: في الكامل(٤/١٧٨–١٧٩)، وهذه الأحاديث التي أمليتها لعبد الله بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر كلها غير محفوظات لا يحدث بها عن ابن دينار غير عبد الله بن جعفر، عبد الله بن جعفر عامة حديثه لا يتابعه أحد عليه، وهو مع ضعفه يكتب حديثه" وقال الألباني: (ضعيف جداً) ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة(٦/٧٣).

(٩) قال الألباني في إرواء الغليل(٥/١١٤): (لم أقف عليه بهذا التمام . وقد أورده الشيخ ابن قدامة بدون عزو)، وقصده بقوله بتمامه أي بزيادة (أكثر للجزية).

الفصل الثالث: تطبيقات فقهية للدعاء على الكفرة والظلمة، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حكم الدعاء على عموم الدول الكافرة الظالمة:

المقصود بهذا المبحث بيان حكم الدعاء على جنس الدول الكافرة الظالمة من غير تعيين لواحدة منها، كأن يقول الداعي: اللهم عليك بالدول الكافرة الظالمة والمعتدية ونحو ذلك، فهذا النوع من الدعاء جائز وهو مخرج على ما سبق من جواز الدعاء على جنس الكفار الظالمين.

قال ابن تيمية: (والدعاء على جنس الظالمين الكفار مشروع مأمور به، وشرع القنوت والدعاء للمؤمنين، والدعاء على الكافرين)[1].

* * *

(١) مجموع الفتاوى(٨/ ٣٣٥).

المبحث الثاني: حكم الدعاء على دولة كافرة ظالمة بعينها:

الكلام في المسألة والخلاف فيها كالكلام في الدعاء على الكافر الظالم بعينه، وصورتها: أن يدعو على دولة كافرة ظالمة بعينها بالهلاك والقحط والحريق والزلزلة والهزيمة ونحوها، وهذا له ثلاث صور كما سبق.

الصورة الأولى: الدعاء على الدولة الكافرة الظالمة بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض، وأن يكفي المسلمين شرهم ونحو ذلك. فهذا لا إشكال في جوازه، لما سبق النصوص والأدلة.

ويدخل في ذلك الدعاء على الدولة وحاكمها بالسقوط وزوال الملك، ويشهد لذلك حديث عبد الله بن عباس أن رسول الله ﷺ بعث بكتابه رجلاً، وأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى، فلما قرأه مزقه، فحسبت أن ابن المسيب، قال: فدعا عليهم رسول الله أن يمزقوا كل ممزق[1]، وفي تاريخ ابن جرير: (وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السماء أن الله قد سلط على كسرى ابنه شيرويه فقتله في شهر كذا وكذا ليلة كذا وكذا من الليل بعدما مضى من الليل سلط عليه ابنه شيرويه فقتله)[2].

الصورة الثانية: لعن دولة كافرة بعينها:

تأسيساً على ما سبق نقول لا خلاف بين العلماء على جواز لعن الدول الكافرة الظالمة على سبيل العموم وبلا تعيين، وصورتها أن يقول اللهم العن الدول الكافرة الظالمة المعتدية لقوله تعالى: ﴿ ...أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٨﴾ ﴾{ هود ١٨ }: و ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ ﴾{ الأحزاب ٦٤ }، وغيرها من النصوص.

وأما لعن دولة كافرة على سبيل التعيين كأن يقول الداعي اللهم العن الدولة الفلانية الكافرة الظالمة ونحو ذلك، فهذه الصورة يقع فيها الخلاف بين العلماء في

---

(١) رواه البخاري في صحيحه(كتاب العلم) (باب ما يذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان) رقم(٦٤) (١/٣٦).

(٢) تاريخ الأمم والرسل والملوك(٢/١٣٣)، وينظر: البداية والنهاية(٦/٤٨٥).

حكم لعن الكافر المعين على قولين سبق ذكرهما، فالجمهور يمنعون ذلك، وأجازه بعض الشافعية وبعض المالكية كابن العربي ورواية عن الإمام أحمد اختارها ابن الجوزي، وسبق أن الأقرب هو المنع، وما ورد عن النبي ﷺ من لعن معين فهو منسوخ على الصحيح كما قرر ذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى.

الصورة الثالثة: الدعاء على الدولة الظالمة بالهلاك العام أو الإبادة الجماعية بالأعاصير أو البراكين أو الزلازل أو الدعاء عليهم بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، فهذا يقع فيه الخلاف السابق على قولين: الجواز والمنع، والأقرب هنا والله تعالى أعلم في هذه المسألة التفصيل، فيقال بمنع الدعاء عليهم بعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل وهو تعبيد الناس لربهم وهدايتهم للإسلام، ودعوة موسى قد يكون لها سبب خاص لا يمكننا الاعتماد عليه ثم هو مخالف لدعاء نبينا ﷺ لما قال: (اللهم اهد دوسا وائت بهم)[1] وقال: (اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[2]، ونحوها، أما الدعاء بالهلاك العام للدولة الظالمة فيقال إن كان المقصود بالدولة أجهزتها ومؤسساتها وطغاتها وجنودها فهذا لا بأس به، ويستدل له بدعاء خبيب بن عدي رضي الله عنه، وإن كان المقصود بالدولة كل من على تلك الأرض فيحتمل المنع؛ لأنه من جنس دعوة نوح التي كانت بعد إياسه من هدايتهم كما سبق، ويحتمل الجواز؛ لأن دعوة نوح كانت على كل من كان على وجه الأرض بخلاف هذه الدعوة فهي دعاء بهلاك عام على كل من كان على تلك الأرض فقط، والأظهر والله أعلم إن كان عامة الناس والشعب أهل ظلم كالدولة؛ فالأظهر الجواز كما هو الحال في دولة اليهود في فلسطين، وإلا فالأولى تركه. والله أعلم.

ويبقى النظر بعد ذلك في أمرين:

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) سبق تخريجه.

الأول: فيما لو كان بينهم مسلمون مستضعفون فيخصص لهم من الدعاء ما يستثنون به كقول الداعي: (اللهم أهلك الظالمين بالظالمين وأخرج إخواننا المسلمين المستضعفين من بينهم سالمين).

الثاني: مراعاة المصالح والمفاسد والأخذ بالسياسة الشرعية عند الدعاء على دولة كافرة بعينها، فإنه وإن كان حكمه الجواز في بعض أحواله، لكن ليس كل ما جاز كان فعله أو قوله حقاً، فإن كان في التعيين جهراً فتنة وإثارة للبلبلة بين العامة والدول أو ضرراً به أو بغيره فإن الحكمة في اجتناب الجهر به، والاستغناء عنه بالدعاء العام أو التعيين سراً فيما بين العبد وربه أسلم له ولغيره، وإذا كان العلماء منعوا فعل السنة أو الواجب إذا كان يترتب عليه ضرر أشد على الداعي أو غيره، فالجائز أولى بالترك إن ترتب عليه فتنة، والله تعالى أعلم

* * *

المبحث الثالث: حكم الدعاء على الدول الكافرة المسالمة:

تأسيساً على ما سبق فإن الدعاء على الدول الكافرة منقسم إلى حالين:

الحال الأولى: الدعاء على عموم الدول الكافرة المسالمة وغير المسالمة بلا تعيين وصورة هذه المسألة: أن يدعو على عموم الدول بالهلاك والقحط والحريق والزلزلة والهزيمة ونحوها كأن يقول (اللهم عليك بالدول الكافرة، اللهم زلزل الأرض بهم أو قاتل الله الدول اليهودية والنصرانية ونحو ذلك)، مطلقاً بلا تعيين دولة، وموجب الدعاء هو بسبب كفرهم وشركهم أو إلحادهم وعصيانهم لربهم فيدخل في ذلك المعتدي والمسالم والمعاهد، وهذا جائز بلا خلاف، قال القرطبي: (ولا خلاف في جواز لعن الكفرة والدعاء عليهم)[1]، وقال القاضي عياض: (ولا خلاف في الدعاء على الكفرة)[2]، ومقصودهم على سبيل العموم بلا تعيين، وسبق تقرير هذه الحال.

الحال الثانية: الدعاء على دولة كافرة مسالمة بعينها، هذه الحال لها ثلاث صور:

الصورة الأولى: الدعاء عليها بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض ونحو ذلك بلا سبب إلا لمجرد كفرهم، فهذه الصورة لها احتمالان بناء على ما سبق:

الجواز والمنع، والأقرب في هذه المسألة والله أعلم أن الدولة المسالمة لا تخلو من حالين:

الحال الأولى: أن تكون مسالمة لكن تخشى غائلتها أو اعتداؤها وأذاها للمسلمين أو مساندتها للظالمين بطريق مباشر أو غير مباشر، فهذا لا بأس بالدعاء عليها بما يضعفها ويدفع شرها بالمرض والوهن والهلاك ونحو ذلك كما دعا النبي ﷺ على يهود الجحفة.

الحال الثانية: أن ألا يكون منها أذى ولا يخشى غوائلها أو فيها مسلمون أو من يرجى إسلامهم، فالأولى عدم الدعاء عليها، والمشروع الدعاء لها بالهداية، ومن ذلك دعاء النبي ﷺ لدوس وثقيف وأم أبي هريرة.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(٢/٣٠٤).

(٢) إكمال المعلم(٢/٦٥٩).

قال العيني: (ذكرنا أن دعاء النبي ﷺ على حالتين: إحداهما: أنه يدعو لهم إذا أمن غائلتهم ورجا هدايتهم، والأخرى: أنه يدعو عليهم إذا اشتدت شوكتهم وكثر أذاهم ولم يأمن من شرهم على المسلمين)[1]. اهـ.

الصورة الثانية: لعن الدول الكفرة المسالمة: وسبق أن الأقرب منع لعن الكافر الظالم فالمسالم من باب أولى، والله أعلم.

الصورة الثالثة: الدعاء على الدولة المسالمة بعينها بالهلاك العام أو الإبادة الجماعية بالأعاصير أو البراكين أو الزلازل أو الدعاء عليهم بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، فهذه الصورة يقال فيها ما قيل في الدعاء على الظلمة وهو منع الدعاء عليهم بعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل، أما الدعاء بالهلاك العام للدولة المسالمة بأجهزتها وشعبها فيحتمل المنع، لأنه نوع عبث وبلا مبرر من ظلم ونحوه، ولأنه من جنس دعوة نوح التي كانت بعد إياسه من هدايتهم كما سبق.

المبحث الرابع: حكم الدعاء على الشعوب الكافرة بعينها أو على سبيل العموم.

هذه مسألة غير مسألة الدعاء على الدولة الكافرة، فالشعوب غير الدول، وصورة هذا المبحث أن يقول: اللهم اشدد وطأتك على الشعوب الكافرة بلا تعيين أو اللهم عليك بالشعب الفلاني ونحو ذلك.

فهاتان صورتان:

الصورة الأولى: الدعاء على الشعوب الكافرة بلا تعيين، وهذا الحكم فيه كالحكم في الدعاء على جنس الكفرة وهو جائز كما سبق.

الصورة الثانية: الدعاء على شعوب كافرة بعينها بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض ونحو ذلك فهذا يجوز إن كانت تلك الشعوب ظالمة ومعتدية أو يخشى شرها أو متواطأة مع الظالمين، وإلا فالأولى ترك الدعاء عليها لما سبق.

---

(١) عمدة القاري(١٤/٢٠٧).

أما لعنها بعينها فالصحيح منعه حتى ولو كانت الشعوب ظالمة فإذا كانت مسالمة فمن باب أولى، وأما لعن جنس الشعوب الكافرة مطلقا بلا تعيين فجائز، والله أعلم.

وأما الدعاء على شعوب كافرة مسالمة بعينها بالهلاك العام أو الإبادة الجماعية بالأعاصير أو البراكين أو الزلازل أو الدعاء عليهم بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، فهذه الصورة يقال فيها ما قيل في الدعاء على الدول الظالمة والمسالمة وهو منع الدعاء عليهم بعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل، أما الدعاء بالهلاك العام للشعوب المسالمة فالأقرب المنع؛ لأنه نوع عبث وبلا مبرر من ظلم ونحوه؛ ولأنه من جنس دعوة نوح التي كانت بعد إياسه من هدايتهم كما سبق، وأما الدعاء بالهلاك العام لشعب ظالم ومعتد بالهلاك العام؛ فالأظهر أنه لا بأس به كما هو الحال في الشعب اليهودي في فلسطين؛ لأنه مغتصب للأرض بغير وجه حق وظالم ومعتد.

* * *

المبحث الخامس: حكم الدعاء على جنس الدول المسلمة الظالمة، أو الدعاء على دولة مسلمة ظالمة بعينها

هذا المبحث فيه مطلبان:

المطلب الأول: الدعاء على جنس الدول المسلمة الظالمة بلا تعيين.

وصورة هذا المطلب أن يدعو على الدول المسلمة الظالمة المعتدية على سبيل العموم بلا تعيين دولة، فيدعو عليهم بالهلاك والعقوبات والأمراض ونحو ذلك أو كأن يقول: اللهم انصرنا على الدول الظالمة أو اللهم عليك بالدول الظالمة ونحو ذلك ويقصد بذلك دولاً مسلمة، فهذا النوع من الدعاء لا إشكال فيه وجائز بالكتاب والسنة، كما سبق تقرير ذلك، ومن أسلم الأدعية وأحسنها، والله تعالى يعلم ما تريده قلوب عباده، ويتولى تنزيل العقاب على من يستحقه من أعيان الدول الظالمة، ويدخل في عموم النصوص مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وقوله تعالى ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ هود: ٤٤ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ نوح: ٢٨.

المطلب الثاني: الدعاء على دولة مسلمة ظالمة بعينها.

صورة هذا المطلب أن يدعو على دولة مسلمة بعينها بالهلاك والقحط والحريق والزلزلة والهزيمة أو بسوء العاقبة أو بالانتقام منها أو بعدم الهداية أو باللعن ونحوها، وقد وقع منها ظلم واعتداء على مسلمين آخرين، فهذا النوع يختلف بحسب نوع الدعاء المدعو به عليه، كما سبق، ، وله ثلاث صور:

الصورة الأولى: الدعاء عليها بالهزيمة والعقوبة والضعف والانتقام منها ونحو ذلك، فهذا لا بأس به ويدخل في عموم النصوص التي سبق ذكرها مما يدل على جواز دعاء المظلوم على الظالم مسلماً كان أو كافراً، ولا فرق بين أن يكون الظالم فرداً أو دولة في هذه الحال.

ويدخل في ذلك الدعاء على الدولة المسلمة الظالمة بالسقوط والزوال وتبديلها بخير منها ونحو ذلك، خاصة إذا كانت مع ظلمها محاربة للإسلام والمسلمين.

الصورة الثانية: لعن الدول المسلمة الظالمة كأن يقول اللهم العن الدولة الفلانية، وهذا يخرّج على حكم لعن المسلم الظالم، وسبق أن ابن العربي نقل الإجماع في منع لعن العاصي، واختلفوا في حكم لعن الظالم المسلم على قولين: أظهرهما المنع، وما ورد في جوازه فهو أحوال محتملة واستثنائية لها ظروفها وقد تكون ردة فعل من قائلها، وقد يكون قائلها قصد به محض السب لا قصد معناه الأصلي وهو الإبعاد عن رحمة الله، والأولى في هذه الحال الدعاء للدولة بالهداية.

وهذا يشمل الأفراد والجماعات والكيانات والأحزاب والدول المسلمة، ولا وجه للتفريق بين الأفراد والدول في حكم اللعن بالذات، والله أعلم.

الصورة الثالثة: الدعاء على الدولة المسلمة الظالمة بعينها بالهلاك العام أو الإبادة الجماعية أو بالأعاصير أو البراكين أو الزلازل أو الدعاء عليهم بعدم الهداية والإيمان ونحو ذلك، فهذه الصورة يقال فيها ما قيل في الدعاء على الظلمة وهو منع الدعاء عليهم بعدم الإيمان لمخالفته المقصد من إرسال الرسل، وأما الدعاء بالهلاك العام لدولة مسلمة ظالمة ومعتدية فالأظهر المنع؛ لأنه ربما في الدولة من لم يظلم ولم يرض بالظلم من عوام الناس وأشرافهم، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ...﴾ ﴿الأنعام: ١٦٤﴾، وإذا كان النبي ﷺ لم يدع على قريش بالهلاك العام، بل قال: "اللهم عليك بهم، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف". فالمسلمون أولى بعدم الدعاء عليهم بذلك، وإنما دعاؤه عليهم بالتضييق، والتضييق قد يكون من مصلحة الظالم بحيث يرجع إلى الله من ظلمه.

وكذلك يقال الحكم بمنع الدعاء على الدولة بعدم الهداية والصلاح والاستقامة ونحوها، لأنه مخالف لدعاء نبينا ﷺ لما قال: (اللهم اهد دوسا وائت بهم)[1] وقال: (اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون)[2]، ونحوها، فإذا كان هذا دعاؤه للكافر فالمسلم دولة

---

(١) سبق تخريجه).

(٢) سبق تخريجه.

كان أو فردا أولى بالدعاء له بالهداية والصلاح، لاسيما أن التشفي من الدولة الظالمة يمكن أن يكون بغير ذلك كالدعاء عليها بالسقوط والعقوبة والفقر للظلمة فيها ونحو ذلك.

ويدخل في المنع كل دعاء على الدولة يلحق ضرره على من لم يظلم من الناس أو لم يرض به، والله أعلم.

* * *

المبحث السادس: حكم الدعاء على كافر بعينه في القنوت.

صورة هذا المبحث هو الدعاء على كافر معين باسمه في دعاء القنوت في الصلاة، كرئيس دولة ظالم ومجرم حرب أو طاغية من طواغيت الزمان المحاربين للإسلام والمسلمين.

روى الشيخان عن عبد الله بن مسعود ﷺ: (أن النبي ﷺ كان يصلي عند البيت وأبو جهل وأصحاب له جلوس، إذ قال بعضهم لبعض أيكم يجيء بسلى جزور بني فلان فيضعه على ظهر محمد إذا سجد، فانبعث أشقى القوم، فجاء به فنظر حتى سجد النبي ﷺ وضعه على ظهره بين كتفيه، وأنا أنظر لا أغني شيئاً لو كان لي منعة، قال: فجعلوا يضحكون ويحيل بعضهم على بعض ورسول الله ﷺ ساجد لا يرفع رأسه حتى جاءته فاطمة فطرحت عن ظهره، فرفع رسول الله ﷺ رأسه ثم قال: "اللهم عليك بقريش" ثلاث مرات فشق عليهم إذ دعا عليهم، قال: وكانوا يرون أن الدعوة في ذلك البلد مستجابة، ثم سمى "اللهم عليك بأبي جهل وعليك بعتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة وأمية بن خلف وعقبة بن أبي معيط" وعد السابع فلم يحفظ، قال: فوالذي نفسي بيده لقد رأيت الذين عد رسول الله ﷺ صرعى في القليب قليب بدر)[١].

وهذا الحديث يدل بوضوح على جواز الدعاء على الكافر المعين باسمه في المسجد، غير أن هذا المبحث يختص بما لو كان ذلك الدعاء في القنوت في الصلاة، وهذه المسألة فيها قولان للعلماء:

القول الأول: المنع؛ وهو قول الحنفية[٢] والحنابلة[٣]؛ لأنهم يمنعون من الدعاء ما كان من جنس كلام الآدميين، وأقوى ما استدلوا به حديث أنس ﷺ مرفوعاً: (إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وإنما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن)[٤]؛

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) بدائع الصنائع(١/٢٣٧)، تبيين الحقائق(١/١٢٤)، فتح القدير(١/٣١٩).

(٣) الكافي في فقه الحنابلة(١/١٤٣)، المبدع(١/٤٦٩)، الإنصاف(٢/٨٢)، شرح منتهى الإرادات(١/٢٠٣).

(٤) رواه مسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة) (باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة)، رقم(٥٣٧)، (١/٣٨١).

ونوقش استدلالهم بحديث أنس أن الدعاء لا يدخل في كلام الناس المنهي عنه إنما هو ابتهال ورغبة فكان بالذكر أشبه(١).

القول الثاني: الجواز، وهو قول المالكية(٢)، والشافعية(٣) ورواية عن الإمام أحمد(٤)، اختارها ابن قدامة(٥)، وابن عثيمين(٦).

قال النووي: (مذهبنا أنه يجوز أن يدعو فيها بكل ما يجوز الدعاء به خارج الصلاة من أمور الدين والدنيا، وله: اللهم ارزقني كسباً طيباً وولداً وداراً وجارية حسناء يصفها، واللهم خلص فلاناً من السجن، وأهلك فلانا وغير ذلك، ولا يبطل صلاته شيء من ذلك عندنا، وبه قال مالك والثوري وأبو ثور واسحاق)(٧).

واستدلوا بعدة أدلة من أهمها:

الدليل الأول: ما سبق أنه ﷺ كان يدعو على رعل وذكوان وعلى قبائل من العرب في دعاء القنوت.

ونوقش من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه محمول على الابتداء حين كان الكلام مباحاً فيها.

الثاني: أن دليل المانعين محرم، ودليل المجيزين مبيح، والمحرم مقدم على المبيح.

الثالث: أن دليل المانعين قول، ودليل المجيزين فعل والقول مقدم على الفعل(٨).

الدليل الثاني: ما روي عن علي ﷺ أنه كان يقنت في صلاة الفجر يدعو على من ناوأه أي عاداه(٩).

---

(١) المجموع(٣/٤٧٢)، الحاوي الكبير(٢/٣٢١).
(٢) المدونة(١/١٩٢)، الذخيرة(٢/٢٣٣)، شرح مختصر خليل للخرشي(١/٢٩٠).
(٣) المجموع(٣/٤٧١)، الحاوي الكبير(٢/٣٢٠)، مغني المحتاج(١/١٩٧).
(٤) المبدع(١/٤٦٩)، الإنصاف(٢/٨٢).
(٥) المغني(١/٦٢٠).
(٦) مجموع الفتاوى(٩/٢٩٣).
(٧) المجموع(٣/٤٧١).
(٨) تبيين الحقائق(١/١٢٤).
(٩) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه(٢/١٠٨).

ونوقش: بأن الصحابة لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد حتى كتب إليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أما بعد: فإذا أتاك كتابي هذا فأعد صلاتك[1].

والراجح في المسألة والله أعلم الجواز، ودعاء النبي ﷺ على قبائل من العرب بأعيانهم رعل وذكوان وعصية نص في جواز التعيين في القنوت، وأما المناقشات الواردة عليه فضعيفة، إذ دعوى النسخ فيها يحتاج إلى معرفة المتقدم والمتأخر منهما، وأما اعتباره من الكلام المنهي عنه فسبق الجواب عليه في الحال السابقة، وبالتالي فلا تعارض بينهما حتى نقدم المحرم على المبيح أو القول على الفعل، إنما يُلجأ لمثل ذلك الترجيح عند عدم القدرة على الجمع، والجمع هنا ممكن بحمل المنهي عنه على كلام الآدميين مع بعضهم لبعض في أمور حوائجهم أو كلام نفسه بصوت، وحمل الجائز بكلام العبد لربه ومخاطبته بما يريد من خيري الدنيا والآخرة، وما يريد دفعه من شر الدنيا والآخرة، قال ابن عثيمين رحمه الله: (تسمية المدعو عليهم في الصلاة بأسمائهم وأسماء آبائهم، وهم: صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، والحارث بن هشام؛ فسماهم بأسمائهم وأسماء آبائهم، لكن هل هذا مشروع أو جائز؟ الجواب: هذا جائز، وعليه، فإذا كان في تسمية المدعو عليهم مصلحة؛ كانت التسمية أولى، ولو دعا إنسان لأناس معينين في الصلاة جاز؛ لأنه لا يعد من كلام الناس، بل هو دعاء، والدعاء مخاطبة الله تعالى، ولا يدخل في عموم قوله ﷺ: "إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس"[2].

وكذلك يجوز أن يكون ذلك الدعاء في الصلاة بين المصلي وربه كأن يكون في السجود، وهذا جائز على الصحيح من قولي العلماء، ولا يعتبر هذا من كلام الآدميين

---

(١) بدائع الصنائع(١/٢٣٧)، وأما كلام أبي موسى فقد ذكره الكاساني، ولم أجده في شيء من دواوين السنة بعد البحث، لكن جاء في مصنف ابن أبي شبة(١/١٠٢) عن الشعبي قال: لما قنت علي في صلاة الصبح أنكر الناس ذلك، قال: فقال: إنما استنصرنا على عدونا.

(٢) مجموع الفتاوى(٩/٢٩٣).

المنهي عنه إنما هو دعاء تضرع وابتهال فأشبه الذكر المشروع في الصلاة، أما المنهي عنه فهو الكلام بين الآدميين بدليل حديث زيد بن أرقم ﷺ قال: (كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه ﷺ وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام)[1].

أما أن يكون ذلك الدعاء في المسجد خارج الصلاة، فهذا لا إشكال في جوازه؛ لأن النبي ﷺ دعا على صناديد قريش بأسمائهم عند الكعبة وهي أشرف البقاع فغيره من باب أولى بالجواز.

* * *

(١) رواه البخاري في صحيحه(كتاب التفسير) (باب سورة البقرة) رقم(٤٢٦٠)، (١٦٤٨/٤)، بدون زيادة (ونهينا عن الكلام) ومسلم في صحيحه(كتاب المساجد ومواضع الصلاة)، (باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ من كان من إباحة) رقم(٥٣٩)، (٣٨٣/١).

الخاتمة، وفيها النتائج:

الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وبعد:

فهذه خاتمة تضم خلاصة معتصرة للبحث، ونتائجه المنثورة بين دفتيه؛ لأضع البحث أمام كل مستفيد منها على طرف الثمام[1].

فأقول في هذا المضمار: أهم نتائج هذا البحث:

١- لا يجوز الدعاء على المسلم بغير وجه حق، ومن دعا على أخيه المسلم بغير وجه حق لم يقبل منه ولم يُجَب له، وهو من صور الاعتداء في الدعاء.

٢- الدعاء على عموم الكفار سواء أكانوا معتدين أم مسالمين على سبيل العموم بلا تعيين طائفة أو جماعة أو أفراد جائز بالكتاب والسنة والإجماع، نقله القرطبي والقاضي وغيرهما، وهو من أسلم الأدعية وأحسنها.

٣- الدعاء على كافر ظالم بعينه بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض وأن يكفي المسلمين شره ونحو ذلك لا إشكال في جوازه، وقد دل عليه الكتاب والسنة.

٤- كان النبي ﷺ يدعو على المشركين على حسب ذنوبهم وإجرامهم وكان يبالغ في الدعاء على من اشتد أذاه على المسلمين.

٥- لا خلاف بين العلماء في جواز لعن الكفار على سبيل العموم كلعن اليهود والنصارى من غير تعيين، كما ذكر ذلك القرطبي والقاضي عياض وابن كثير وغيرهم.

(١) هذا مثل تقوله العرب للشيء الذي لا يعسر تناوله، وذلك أن الثمام لا يطول فيشق تناوله فما كان على طرفه فأخذه سهل، والثمام: نبت، ضعيف، قصير، لا يطول، له خوص أو شبيه بالخوص، وربما حشي به وسد به خصاص البيوت، غريب الحديث لابن قتيبة (١١/٢)، ولسان العرب (٨١/١٢)، والقاموس المحيط (١٤٠٢/١) مادة (ثمم).

٦- لا خلاف في جواز لعن كافر معين، تحقّق موته على الكفر، إن لم يتضمن إيذاء مسلم، أما إن تضمّن ذلك حرم.

٧- من عاش كافرا وجُهل موته على الكفر جاز لعنه، ولكن يقيد في حال موته على الكفر فنقول: لعنه الله إن كان مات كافر.

٨- جمهور الفقهاء على منع لعن الكافر المعين الحي، وهو الصحيح من قولي العلماء، وهو اختيار ابن تيمية وابن عثيمين، وهذا عام في الكافر الحربي، وفي الكافر المسالم من باب أولى؛ لأنه لا سبيل إلى العلم بمآل المدعو عليه باللعن.

٩- أن لعن الكافر المعين منسوخ وقد تركه النبي ﷺ كما قال ذلك أبو هريرة رضي الله عنه.

١٠- الأظهر منع الدعاء على الكفار بالهلاك العام لكل الكفار الذين هم على الأرض، وكذلك منع الدعاء عليهم بسوء الخاتمة، وبعدم الإيمان، أو الموت على الكفر، وهذا يشمل المحارب والمسالم، ويجوز الدعاء بهلاك أشخاص وطائفة ظالمة معتدية معينة ،لا كل من على الأرض.

١١- إذا كان الكافر مسالماً لكن تخشى غائلته أو اعتداؤه وأذاه للمسلمين جاز الدعاء عليه بما يضعفه ويدفع شره بالمرض والوهن والهلاك ونحو ذلك، وهذا كحال يهود الجحفة.

١٢- إذا لم يكن من الكفار المسالمين أذى ولا تخشى غوائلهم ويرجى إسلامهم، فالأولى عدم الدعاء عليهم، والمشروع الدعاء لهم بالهداية، كما دعا النبي ﷺ لدوس وثقيف وأم أبي هريرة.

١٣- يجوز الدعاء للكافر المحارب بالهداية كما دعا النبي ﷺ لثقيف، ولا يجوز الدعاء للكافر مطلقاً بالرحمة والمغفرة بلا خلاف.

١٤- الأوجه من قولي العلماء منع الدعاء للكافر بتكثير ولده وماله وطول البقاء، وغير ذلك من المصالح الدنيوية؛ لأن الدعاء لهم بذالك يلزم منه تكثير الكفر وأهله، على حساب المسلمين.

١٥- يجوز الدعاء على جنس الظلمة من المسلمين بالهلاك والأمراض، بلا تعيين طائفة أو جماعة أو أفراد، والدعاء على جنس الظلمة كالدعاء على جنس الكفرة، ويدخل في عموم النصوص.

١٦- يجوز الدعاء على ظالم مسلم معين بالهزيمة والعقوبة والضعف والمرض والفقر وسوء العاقبة ونحو ذلك، وقد دل عليه الكتاب والسنة، وعموم النصوص الدالة على أن دعوة المظلوم مستجابة، وقد فعل ذلك بعض الصحابة.

١٧- اتفق العلماء على جواز لعن العاصي بلا تعيين، واتفقوا على منع لعن العاصي المعين الظالم لنفسه، واختلفوا في حكم لعن الظالم لغيره المعين، والأظهر والله أعلم في المسألة أن الأصل في ذلك المنع، وإذا منع من لعن الكافر المعين فالظالم المسلم من باب أولى، ويتأكد المنع إذا أقيم عليه الحد أو كانت لديه شبهة.

١٨- الأظهر منع الدعاء على الظالم المسلم بسوء الخاتمة والموت على الكفر أو دخول النار ونحو ذلك، وإذا منعنا ذلك في الكافر ففي المسلم أولى، لاسيما أن التشفي من الظالم يمكن أن يكون بغير ذلك كالدعاء عليه بالأمراض والعقوبة والفقر ونحو ذلك.

١٩- الأحوط ترك الدعاء على الظالم، بما يستلزم منه النقص في دينه كالتعريض للفتن ونحو ذلك.

٢٠- لا يجوز الدعاء على الظالم بالوقوع في المحرمات صراحة كالزنا وشرب الخمر والربا؛ لأن إرادة المعصية للغير معصية.

٢١- يجوز الدعاء على الظالم بالعزل من ولايته.

٢٢- الصحيح منع الدعاء على الظالم بذهاب أولاده وهلاك أهله ونحوه ممن لهم تعلق به ولم يحصل منه جناية عليه.

٢٣- الأصل هو مشروعية الدعاء للحاكم المسلم بالصلاح والهداية والاستقامة وصلاح البطانة ونحو ذلك ولو جار، وهذه عقيدة أهل السنة والجماعة.

٢٤- الصحيح منع لعن الحاكم المسلم الظالم تحريم، وهو اختيار ابن تيمية.

٢٥- يجوز للمظلوم أن يدعو على الحاكم المسلم الظالم بينه وبين ربه في ظلم خاص به؛ لعموم النصوص الدالة على أن من حق المظلوم الدعاء على الظالم، ولا يجوز الدعاء عليه جهراً أمام الناس في المنابر والمساجد والمجامع ونحو ذلك، لما يترتب عليه من إثارة للفتنة وتأليب العامة على السلطان، وخروجهم عليه.

٢٦- الأظهر منع الدعاء على الحاكم المسلم بسوء الخاتمة والموت على الكفر أو دخول النار لمخالفته لعقيدة أهل السنة والجماعة الذين يرون مشروعية الدعاء لهم بالهداية لما في صلاحهم صلاح لهم وللمسلمين كما قال القاضي عياض، أما الدعاء عليهم بالفساد الديني ونقص الإيمان ونحو ذلك، فإن ضرره لا يقتصر على الحاكم، ولكن على عامة الناس وسياسته للدولة.

٢٧- يجوز الدعاء على الحاكم الظالم الذي عم ظلمه لجميع الناس بالعزل من ولايته واستبداله بخير منه، بشرط ألا يكون ذلك جهراً لما يترتب عليه من الفتن والمفاسد، وإن كان الأولى سؤال الله هدايته وأن يصلح الله من شأنه ليصلح لهم سلطانهم.

٢٨- يجوز الدعاء على الدولة الكافرة الظالمة بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض، وأن يكفي المسلمين شرهم ونحو ذلك.

٢٩- لا خلاف بين العلماء على جواز لعن الدول الكافرة على سبيل العموم وبلا تعيين، ويدخل في ذلك الدول الكافرة والمسالمة.

٣٠- الأقرب منع لعن دولة كافرة على سبيل التعيين، سواء أكانت ظالمة أم مسالمة، وفي المسألة خلاف.

٣١- الأقرب منع الدعاء على الدولة الكافرة الظالمة والمسالمة بعدم الإيمان، ويجوز الدعاء بهلاك طغاتها وجنودها وأجهزتها، وأما الدعاء بالإبادة الجماعية والهلاك العام لشعبها فينظر إن كانوا كلهم ظلمة كالدولة فلا بأس كاليهود في فلسطين، وإلا فالأولى تركه.

٣٢- إذا كان بين الشعوب المدعو عليهم مسلمون مستضعفون فيخصص لهم من الدعاء ما يستثنون به كقول الداعي: (اللهم أهلك الظالمين بالظالمين وأخرج إخواننا المسلمين المستضعفين من بينهم سالمين).

٣٣- إذا كانت الدولة الكافرة مسالمة لكن تخشى غائلتها أو اعتداؤها وأذاها للمسلمين أو مساندتها للظالمين بطريق مباشر أو غير مباشر، فهذا لا بأس بالدعاء عليها بما يضعفها ويدفع شرها بالمرض ونحوه كما دعا النبي ﷺ على يهود الجحفة.

٣٤- إذا لم يكن من الدولة المسالمة أذى ولا يخشى غوائلها أو فيها مسلمون أو من يرجى إسلامهم، فالأولى عدم الدعاء عليها، والمشروع الدعاء لها بالهداية.

٣٥- يجوز الدعاء على الشعوب الكافرة بلا تعيين وكذا الدعاء على شعوب كافرة بعينها بالهزيمة والعقوبة والقحط والضعف والمرض ونحو ذلك إن كانت ظالمة ومعتدية أو يخشى شرها أو متواطأة مع الظالمين، وإلا فالأولى ترك الدعاء.

٣٦- الصحيح منع لعن الشعوب الكافرة بعينها سواء أكانت ظالمة أو مسالمة، ويجوز لعن جنس الشعوب الكافرة مطلقا بلا تعيين.

٣٧- يجوز الدعاء على جنس الدول المسلمة الظالمة المعتدية على سبيل العموم بلا تعيين دولة، ويمنع لعن دولة مسلمة ظالمة بعينها.

٣٨- يجوز الدعاء على دولة مسلمة ظالمة بعينها بالهزيمة والضعف والسقوط وتبديلها بخير منها ونحو ذلك، ولا يجوز الدعاء بعدم الهداية أو بالإبادة العامة

لها؛ لأنه ربما في الدولة من لم يظلم ولم يرض بالظلم من عوام الناس وأشرافهم.

٣٩- يجوز في القنوت الدعاء على كافر معين باسمه كرئيس دولة ظالم ومجرم حرب أو طاغية من طواغيت الزمان المحاربين للإسلام والمسلمين.

٤٠- يوصى الأئمة والدعاة والخطباء الحرص على الدعاء على أفعال الظلمة، ومطلق الظلمة والكفار من الدول والجماعات والطوائف، والبعد عن التعيين فيه، فهو أسلم وأبعد عن إثارة الفتن، وإن كان ذلك جائزاً في بعض الحالات.

٤١- يوصى الدعاء للحكام المسلمين الفسقة والظلمة بالهداية والصلاح، وهو أولى من الدعاء عليهم بالنار وسوء الخاتمة ونحو ذلك؛ لأن صلاحهم صلاح للمجتمع، وهذا مذهب السلف الصالح.

٤٢- يوصى بوجوب مراعاة المصالح والمفاسد والأخذ بالسياسة الشرعية عند الدعاء على دولة كافرة بعينها أو رئيس دولة أو شعب أو طائفة، فإنه وإن كان حكمه الجواز في بعض أحواله، لكن ليس كل ما جاز كان فعله أو قوله حقاً، فإن كان في التعيين جهراً فتنة وإثارة للبلبلة بين العامة والدول أو ضرراً به أو بغيره فإن الحكمة في اجتناب الجهر به، والاستغناء عنه بالدعاء العام أو التعيين سراً فيما بين العبد وربه أسلم له ولغيره، وإذا كان العلماء منعوا فعل السنة أو الواجب إذا كان يترتب عليه ضرر أشد على الداعي أو غيره، فالجائز أولى بالترك إن ترتب عليه فتنة.

هذا ما توصل إليه اجتهادي لا أزعم أنه الحق القطعي، إن كان صوابا فمن الله واهب الهدى والصواب، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان الرجيم، والله هو الرحيم التواب....، وإن تبين لي الحق بعد الزلل أو أبانه لي مجتهد فإني راجع إليه أواب، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

المراجع والمصادر

١. أحكام القرآن، المؤلف: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي الاشبيلي المالكي (ت٥٤٣هـ)، راجعه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٢. أحكام أهل الذمة، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٣. إحياء علوم الدين، المؤلف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، (ت ٥٠٥)هـ، دار المعرفة، بيروت.

٤. الاختيار لتعليل المختار، المؤلف: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، الطبعة الثالثة.

٥. الآداب الشرعية والمنح المرعية، المؤلف: الإمام أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، (ت٧٦٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عمر القيام، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م، بيروت.

٦. الأذكار، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط رحمه الله، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعة جديدة منقحة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٧. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – الشيخ علي محمد معوض، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥– ١٩٨٥م.

٨. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٩. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المؤلف : شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٠، الطبعة الأولى.

١٠. الإفصاح عن معاني الصحاح، المؤلف: يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر، عون الدين (ت٥٦٠هـ)، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، ١٤١٧هـ.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، (ت ٨٨٥ هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي.

١٢. البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٨، هـ، ١٩٨٨م.

١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١٤. البناية شرح الهداية، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني(ت ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠ م.

١٥. بيان المعاني، المؤلف: الشيخ العلامة عبد القادر ملاحويش آل غازى الفراتي الديرزوري، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٨٢هـ.

١٦. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، المؤلف : أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٧. تاريخ الأمم والرسل والملوك، المؤلف: محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧.

١٨. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، (ت٥٧١)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، ١٩٩٥، بيروت.

١٩. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي، ١٣١٣هـ، القاهرة.

٢٠. تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، المؤلف: سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.

٢١. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧ه، ١٩٨٣م.

٢٢. تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت٦٦٦)، تحقيق د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧، بيروت.

٢٣. تذكرة الخواص، المؤلف: سبط ابن الجوزي، يوسف بن فرغلي البغدادي، تحقيق: د: عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٤. تفسير البحر المحيط، المؤلف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.

٢٥. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، المؤلف: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٢٦. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٢٧. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.

٢٨. تقريب التهذيب، المؤلف: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوّامة، دار الرشيد بحلب، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٩. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

٣٠. التنوير شرح الجامع الصغير، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٣١. جامع البيان في تأويل آي القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، (ت٣١٠ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م

٣٢. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٣٣. حاشية الجمل على المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، المؤلف: العلامة الشيخ سليمان الجمل رحمه الله، دار الفكر، بيروت.

٣٤. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

٣٥. الحوادث والبدع، المؤلف: محمد بن الوليد بن محمد الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي المالكي (ت٥٢٠هـ)، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٣٦. الذخيرة، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي، وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٧. رد المحتار على الدر المختار، المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
٣٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي(ت١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٩. الزواجر عن اقتراف الكبائر، المؤلف: ابن حجر الهيتمي، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، لبنان، صيدا، بيروت.
٤٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.
٤١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الألباني (ت١٤٢٠هـ)، دار المعارف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٤٢. سنن أبي داود، المؤلف: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
٤٣. سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث ، بيروت .
٤٤. سنن الدارقطني، المؤلف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٤٥. السنن الكبرى، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د . عبدالغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، درا الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١١هـ .
٤٦. السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهر النقي لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الناشر مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة بالهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.

٤٧. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت٧٤٣هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة – الرياض)، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م

٤٨. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث ، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٩٢هـ .

٤٩. شرح رياض الصالحين، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت١٤٢١هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٦هـ.

٥٠. شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد، السعودية، الرياض،١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.، الطبعة الثانية.

٥١. شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق: الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م

٥٢. شرح مشكل الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ) ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، ١٤٩٤م.

٥٣. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المؤلف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، ١٩٩٦، بيروت.

٥٤. شعب الإيمان، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

٥٥. صحيح ابن حبان، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي(ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: :شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤١٤هـ، الطبعة الثانية.

٥٦. صحيح ابن خزيمة، المؤلف: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، تحقيق : د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠، ١٩٧٠م

٥٧. صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ، أبي عبدالله (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠٧هـ .

٥٨. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

٥٩. طرح التثريب في شرح التقريب (المقصود بالتقريب: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد)، المؤلف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي (ت٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أحمد أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي، الطبعة المصرية القديمة.

٦٠. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان.

٦١. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٢. عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد، المؤلف: أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري، المعروف بـ "ابن السني" (ت ٣٦٤هـ)، المحقق: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة.

٦٣. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٦٤. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، المطبعة الميمنية.

٦٥. الفتاوى الهندية، الشيخ نظام، وجماعة من علماء الهند، دار الفكر، ١٤١١هـ.

٦٦. فتح الباري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢) ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت، ١٣٧٩ .

٦٧. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، (فتاوى ابن عليش رحمه الله)، المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد عليش، (١٢٩٩هـ)، دار الفكر.

٦٨. فتح القدير، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت.

٦٩. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، دار عالم الكتب.

٧٠. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المؤلف: أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت١١٢٦هـ)، دار الفكر، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

٧١. الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، المؤلف: عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، (ت٦٢٠ هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.

٧٢. الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، تحقيق : يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٩ – ١٩٨٨.

٧٣. الكبائر، المؤلف : محمد بن عثمان الذهبي، دار الندوة الجديدة، بيروت.

٧٤. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع، المؤلف: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الحنبلي(ت ٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٧٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، المؤلف: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

٧٦. المبدع في شرح المقنع، المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، (ت ٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠، بيروت.

٧٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي(٧٣٥ – ٨٠٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م.

٧٨. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٧٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن ابن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة النبوية تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، ١٤١٦هـ.

٨٠. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت١٤٢١هـ)، جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، دار الثريا، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣هـ..

٨١. المحلى بالآثار، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر.

٨٢. مختصر اختلاف العلماء، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ)، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٨٣. المدونة، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

٨٤. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المؤلف: علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

٨٥. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠.

٨٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، (ت ٢٤١ هـ) بإشراف د :التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

٨٧. مسند الروياني، المؤلف: محمد بن هارون الروياني أبو بكر، (ت ٣٠٧ هـ)، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ، القاهرة.

٨٨. مصنف عبدالرزاق ، المؤلف: أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني(ت٢١١)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي ، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ .

٨٩. المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق : كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩.

٩٠. معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٩١. المعجم الأوسط، المؤلف : أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض، دار الحرمين، القاهرة ، ١٤١٥هـ.

٩٢. المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني(ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

٩٣. معرفة السنن والآثار، المؤلف: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨)، المحقق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

٩٥. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، المؤلف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٩٦. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري(ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٩٧. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، المؤلف: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي(ت٦٥٦ هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب وآخرون، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق–بيروت.

٩٨. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، المؤلف: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت٩٠٢هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

٩٩. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

١٠٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المؤلف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ،١٩٨٤م.

١٠١. النهاية في غريب الحديث والأثر، المؤلف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

* * *

97. Almofahem lema Ashkal Men Talkhes, Muslim's book, author Abu Abas Ahmed Ibn Omar Alkortoby (T 656), audited by: Mohye Alden Adeb et, AIbn Kather publishing house, Damascus – Beirut, alkalem Altayeb publishing house, Damascus – Beirut.
98. Al makased Alhasana Fe Bayan Kather Men Alahadeth Almoshtahera Ala alalsena, Author: Shams Alden Abu Alkheir Mohammed Ibn Abdul Rahman Ibn Mohammed Alsakhawe (T 902) audited byL Mohammed Othman Alkhosht, Arabic Book publishing house, Beirut, first edition, 1405 H – 1958 AD.
99. Mawaheb Algalel Fe Sharh Mokhtasar Alkhalel, Shams Alden Abdullah Mohammed Ibn Abdul Rahman altarabulsy Almaghreby, who is known as Alhattab Aro'ayne Almaleky (T 954H), Alfekr publishing housem third edition, 1412 H, 1992AD.
100. End of needed in explanation of the approach, autor: Shams Alden Mohammed Ibn Abu Abbas Ahmed Ibn Shehab Alden Alramly (T 1004 H) Alfekr publishing house, Beirut, final edition, 1404 H, 1984 AD.
101. The end in strange speeches and heritage, author: Magd Alden Abu alsa'adat Almobarak Ibn Mohammed Ibn Mohammed Ibn Abdul Karem Alshebany Algazry Ibn alather (T 606 H), audied by: Taher Ahmed Alzawe – Mahmoud Mohammed Altanhy, scientific publishing house, Beirut, 1399 H – 1979 AD.

* * *

88. Moustafa Abdul Razek, author: Abu Bakr Abdul Razek Ibn Hamam Alsan'any (T 211), audited by: Habeb Alrahman Alazamy, Islamic bureau, Beirut, 1403 H.
89. What is classified in speeches and archeology, author: Abu Bakr Abdullah Ibn Mohammed Abu Shabeh Alkofy, audited by: Kamal Yousef Alhot, Alroshd Bureau, Riyadh, first edition, 1409 H.
90. Ma'alem Altanel In explanation of Holy Quran (Alloghawe Explanation), Author: Mohye Alsuna, Abbu Mohammed Ibn Masoud Albaghwe (T 510H), audited by: Mohammed Abdullah Alnemr – Othman Goma'a Dmayrya – Solaiman Moslem Alharsh, Alteba publishing house, fourth edition, 1417 H, 1997 AD.
91. Al mo'gam Alawsat, author: Abu Alkasem Soliman Ibn ahmed Altabary, audited by: Tarek Ibn Awad, Alharamen publishing house, Cairo, 1415 H.
92. Almo'gam Alkaber, author: Soliman Ibn ahmed Ibn Aypub Abu Alkasem Altabarany (T 360H), audited by: Hamdy Ibn Abdul maged Alsalafy, Ibn Taymeia library, Cairo, second Edition.
93. Knowledge of sunan and effects, author: Abu Bakr Ahmed Ibn Alhosen Ibn Ali Albeheky (T 458), audited by: Sayed Ksrawe Hasan, scientific books publishing house, Bureau.
94. Moghany Almohtag Ela Ma'any Alfaz Almanhag, Mohammed Alkhated Alsherbeny, Alfekr publishing house, Beirut.
95. Almoghnay IN Fiqh Imam Ahmed Ibn Ahnbal Alshebany, Author, Abdullah Ibn ahmed Ibn Kodama Almakdesy Abu Mohammed Alfekr publishing house, Beirut, first edition, 1405H.
96. Keys of unknown (great explanation), author: Abu Abdullah Mohammed Ibn Omar Ibn Hasan Altayme Alrazy who is known as Fakhr Alden Alrazy Khateb Alray (T 606H), vitalization of heritage publishing house, Beirut, third edition, 1420 H.

printing Holy Quran in prophetic city, under preservation of The Ministry of Islamic Affairs and Awqaf and advocacy and counseling, 1416 H.

80. Collection of Fatwas and messages of Sheikh Mohammed Ibn Saleh Alotaymen, Author, Mohammed Ibn Salah Ibn Mohammed Alothaymen (T 1421H), collection and arrangement: Fahd Ibn Naser Ibn Ibrahem Alsolaiman, Alwatan publishing house, Althoraya publishing house, final edition, 1413 H.
81. Almohala blAthar, author: Abu Mohammed ali Ibn Ahmed Ibn Saa'd Ibn Hazm Alandalosy Alkortoby Alzahry (T 456H), Alfekr publishing house.
82. Brief of arguments of scientists, author: Abu Ga'far Ahmed Ibn Mohammed Ibn Salama Ibn Abdul Malek Ibn Salma Alzdy Alhagry Almasry who is known as Altahawy (T 321H), audited by: Prof. Abdullah Nazer Ahmed, Albashayer publishing Islamic House, Beirut, second edition, 1417 H.
83. Blog, author: MAlek Ibn Anas Ibn MAlek Ibn Amer Alsobhy Almadny (T 179H), scientific books publishing house, first edition, 1415H – 1994 AD.
84. Markat Almafateh Sharh Meshkat Al masabeh, Author: Ali Ibn Soltan Mohammed, Abu Alhasan Nour Alden Almala Alharwe Alkary (T 1014H), Alfekr publishing house, Beirut, first edition, 1422 H – 2002 AD.
85. Almostadrak Ala Alsahehayn, author: Abu Abdullah Alhakam Mohammed Ibn Abdullah Ibn Moahmmed Alnesabory who is known as Ibn Albaye' (T 405H), audited by: Moustafa Abdul Kader ata, scientific book publishing house, Beirut, first edition, 1411 H – 1990 AD.
86. Masanad Imam Ahmed Ibn Hanbal, (T 241H) under observation of prof: Turky and Sho'eib Alarnao'ty, Alresala institution, first edition 1420 H.
87. Masnad Alrawyany, author: Mohammed Ibn Haron Alroyany Abu Bakr, (T 307h), audited byL Ayman Ali Abu Iman, Qortoba institution, 1416 H, Cairo.

71. Alkafy in Figh Of Imam Ibn Hanbal, Author: Abullah Ibn Kodama Almakdesy Abu Mohammed, (T 620 h), Islamic bureau, Beirut.
72. Alkamel Fe Do'afaa Alregal, author, Abdullah Ibn Oday Ibn Abdullah Ibn Mohammed Abu Ahmed Algargany, audited byL Yehya Mokhtar Ghazawe, Alfekr pubishing house, Beirut, third edition, 1409 – 1988 AD.
73. Alkaba'er, author: Mohammed Ibn Othman Alzahaby, Alnadwa Algaded Publishing House, Beirut.
74. Alforoo' Book companied with correction of the branches, author: Mohammed Mofleh Ibn Mohammed Ibn Mofrg, Abu Abdullah, Shams Alden Almakdesy Alhanbaly (T 763H), Audited by: Abdullah Ibn Almohsen Al torky, Alresala institution, first edition, 1424 H, 2003 AD.
75. Kashaf Alkenaf An Matn AlEknaa', Author: Mansour Ibn Younes Ibn Salah Alden Ibn Hasan Ibn Edres Albhoty Alhanbaly (T 1051H), scientific books publishing house.
76. Almobde' in Sharh almokne', author: Ibrahem Ibn Mohammed Ibn Abdullah Ibn Mofleh Alhanbaly Abu Ishak, (T 884H, Islamic Bureau, 1400, Beirut.
77. Collective of extensions and source of benefits, author: Nour Alden ali Ibn abu Bakr Alhaythamy (735 – 807 H), scientific book publishing house, Beirut, 1408 H – 1988 AD.
78. The collective in explanation of juristic (with compilation of alsobky and Almote'y), author: Abu Zakrya Mohey Alden Yehya Ibn Sharaf Al nawawe (T 676H), Alfekr Publishing house.
79. Collection of Fatwas of Islam Skeikh Ahmed Ibn Taymeia, collective and arrangement of Abdul Rahman Ibn Mohammed Ibn Kasem he was assisted by his son Mohammed, edition of King Fahd printing house of

Aldenory, who is known by (Ibn Seny) (T 364H), audited by: Kawthar Albarany, Alqupa house for Islamic culture ans institution of Quran science, Jeddah.

63. Torcher of minds when description of literature organization, authot: Shams Alden, Abu alon Mohammed Ibn Ahmed Ibn Salem Alsafareny Alhanbaly (T 1188H), Qortoba institution, Egypt, second edition, 1414H, 1993 AD.
64. Delighting Gherar in explanation of rosy happiness, Author: Zakarya Ibn Mohammed Ibn ahmed Ib zakarya AlAnsary, Zen Alden Abu Yehya Alseneky (T 926H), Almaymania printing house.
65. Idian Fatwa, Sheikh Nezam, and agroup oh India Scientistss, Alfekr publishing house, 1411H.
66. Fath albary, Abu Alfadl Ahmed Ibn Ali Ibn Hagr AlAskalay Alshafe'y (T 852), audited by: Moheb Alen Alkhateb, Alma'refa publishing house, Beirut, 1379 AD.
67. Fath Al Ali Al-Malek In Fatwa of Jurisdiction of Imam Malek, (Fatwa Ib Elesh RIP), Audited by: Mohammed Ibn Ahmed Ibn Mohamed, Elesh, (1299 H), Elfekr publishing house.
68. Fath Alkader, author: Kamal Alden Mohammed Ibn Abdul Wahed Alseasy, (T 681 H), Alfekt publishing House, Beirut.
69. Differences (Anwar Al Broq fe Anwaa Al Foroq). Author: Abu Alabas Shehab Alden Ahmed Ibn Edres Ibn Abdul rahman Almaleky, who is commonly known as Alkarafy (T 684H), book's world publishing house.
70. Alfawake Aldawane on the thesis of Ibn Aby Zed Al kayrwany, author: Ahmed Ibn Ghanem Ibn Salem Ibn Mhna, Shehab Alden Alnafrawe AlAzhary Almaleky (T 1126H), Alfekr publishing house, 1415H – 1995 AD.

55. Saheh Ibn Haban, author: Mohammed IB Haban Ibn Ahmed Abu Hatem Altamemey Albasty (T 354H), audited by: Sho'eb Alarna'ot, Alresala institution, Beirut, 1414 H, second Edition.
56. Saheh Ibn Khozayma, author: Mohammed IB Ishak Ibn Khozayma Abu Bakr Alsalmy Alnesabory, Audited by: prof. Moustafa Mohammad Alazamy , Islamic Bureau, Beirut, 139 , 1970 AD.
57. Albokhari saheh, author: Mohamed Ibn Ismael Albokhari algafry, Abu Abdullah (T 256H), audited by: prof. Mousatafa Deb Albagha, Ibn Kather Al yamama publishing house, third edition, Beirut, 147H.
58. Saheh Muslim for Ibn Alhosen Muslim Ibn Alhagag Alkeshery Alnesabory, (T 261H), audited by: Moahmmed Fouad Abdul Baky, vitalization heritage house, Beirut.
59. Ask tathreeb explain rounding, (rounding means: Approximation references with arranging Almsanid) author: Abu Alfadl Zen Alden Abdul Rehem Ibn Alhosen Ibn Abdul Rahman Aliraqy (T 806H), completed by his son: Ahmed Abo Zara'a Waly Alden, Ibn AlIraqy , ancient Egyptian edition.
60. Ills finite in flimsy conversations , author: Gamal Alden Abu Alfarag Abdul Rahman Ibn Ali Ibn Mohammed Algozy (T 597H), Audited by: Irshad Alhaq Alathary, administration of archeological science, Fisal Abad, Pakistan.
61. Leader of the reader, explanation of Albukhary, author: Abu Moahmmed Mahmoud Ibn Ahmed Ibn Mousa alhanafy Badr Alden Aleyne (T 855H), vitalization of Arabic heritage, Beirut.
62. Work of day and night, behavior Of profit with Allah almighty, and his behavior eith people, Author: Ahmed Ibn Mohammed Ibn Eshak

49. Explain Saaliheen paradise, author: Mohammed Ibn Saleh Ibn Mohammed Alothaymen (T 1421H), Alwatan publishing house, Riyadh, 1426 H.
50. Explanation of Albukhary's Saheh, Author: Abu Alhasan Ali Ibn Khalaf Ibn Abdul Malek Ibn Batal Albakry A;kortoby, audited byL Abu tamem Yaser IBn Ibrahem, Alrosh library, KSA, Riyadh, 1423 H, 2003 Ad. Second edition.
51. Alkady Ayad Explanation of Muslim who is Known as compilation of teacher with benefits of Muslim, Auther: Ayad Ebn Mosa Ibn Ayad Ibn Amron Alhesaby Alsabty, Abu Alfadl (T 544 H), audited by: Prof. Yehya Ismael, Elfouad House for publishing and distribution, Egypt, first edition, 1419 H, 1997 AD.
52. Explanation of effects, author: Abu Ga'far Ahmed Ibn Mohammed Ibn Salama Alazzdy Alhagary Almasry who is known as Altahawe (T 321H), audited by: Sho'eb Al Arna'ot, Alresala institution, first edition, 1415 H, 1494 AD.
53. Explanation of all wills which is called first minutes of abstract explanation, author: MAnsout Ibn Younes Ibn Edres Albahoty, (T 1051H), world of books, 1996, Beirut.
54. Branches of believing, author: Ahmed Ibn Alhosen Ibn Ali Elkhosrawgerdy Alkharasany, Abu Bakr Elbeheky, (T 458H), audited by, prof. Abdul Ali Abdul Hamed Hamed, Alrosh library for publishing and distribution in Riyadh in cooperation with Alsalafya publishing house In Bombay In India, first edition, 1423 H – 2003 AD.

Alhag Ibn Adam, Alalbany (T 1420H), Alma'arf publishing house, Riyadh, first edition, 1412H, 1992 AD.

42. Jag of Abu Dawood, Author: Solaiman Ibn Alashath Alsgsaty Alazdy (T 275H), Audited by Mohammed Mohye Alden Abdulhamed, Alfekr Publishing house.
43. Altermezy Jag, Author: Mohammed Ibn Essa Ibn Essa Altermezy Alsolamy (T 279H). audited by: Ahmed Mohammed Shaker et, vitalization of heritage publishing house, Beirut.
44. Jag of Darktany: author: Ali Omar Abu Alhasan Alarktany Albaghdady, Audited by: Alsaied Abdullah Hashem Yamany, Alma'aref publishing house, Beirut, 1386H.
45. Great Jag, Author: Abu abdul rahman Ahmed Ibn Shoieb Alnesa'y (T 303H), audited by: prof. Abdul ghafar Soliman Albenary, Sayed Ksroye Hasan, scientific books publishing house, Beirut, 1411H.
46. Great Jag footnoted by pure core of Abu Bakr Ahmed Ibn Alhosen Ibn Ali Albeheky, publisher, council of regular encyclopedia located in Heydar Abad city, first edition, 1344H.
47. Medical explanation of Lamps suspended which is called (explorer of facts od Sunan) author, Sharaf Alden Alhesen Ibn Abdullah Altaye (T 743H), audited by: Prof. Abdul Hamed Hendawe, Nezar Moustafa Albaz Library (Macca – Riyadh), first edition, 1417 H – 1997 AD.
48. Al nawawe Explanation on Muslim Saheh, Abu Zakarya Yehya Ibn Sharaf Ibn Marey Alnawawe (T 676H), vitalization of heritage publishing house, second edition, Beirut, 1392 H.

35. Accidents and Heresies, author: Abu Abas Shehab Alden Ahmed Ibn Edres Ibn Abdul Rahman Almaleky who was commonly known as Alqrafy (died in: 684 H), audited byL Mohammed Hegy, et, Islamic western publishing house, Beirut, first edition, 1994 AD.
36. Ammunition, author: Abul Abas Shehan Alden Ahmed Ibn Edres Ibn Abdul Rahman Almaleky, who was commonly Known as Alqarafy (died in 684 H), Mohammed Heggy et, Islamic Western publishing House, Beirut, first edition, 194 AD.
37. Replay of the chosen on the chosen pearls, author: Ibn Abden, Mohammed Amen Ibn Omar Ibn Abdul Aziz Abden Aldemashky Alhanafy (T 1252H), Alfekr publishing house, Beirut, second Edition, 1412 H, 1992AD.
38. Soule of meanings of Holy Quran Explanation and seven Vescico, Author: Shehab Alden Mahmoud Ibn Abdullah Alhoseny Alalosy (T 1270 H) , audited by: Ali Abdul Bary Atya, Scientific Books publishing house, Beirut, First Edition, 1415H.
39. Alzwager An Ektraf Alkaba'r , Authot: Ibn Hagr Al htemy, Audited and prepared in research and studies center in Nizar Moustafa Albaz library, contemporary library, 1420 H – 1999 AD, Lebanon, Sayda, Beirut.
40. Series of correct speeches and some of its figq and its benefits, Author: Abu Abdullah Mohammed Naser Alden, Ibn Alhag Noh Al Nagaty, Ibn Adam, Alalbany (T 1420H), Alma'arf library for publishing and distribution, Riyadh, first edtition: 1422 H, 2002 AD.
41. Series of weak speeches that are exposed and its bad effects on nation, author: Abu Abdul Rahman Mohammed Naser Alden, Ibn Noah Ibn

29. Introduction of what was included in Almwata' including meanings and proves, author: Abo Omar Yousef Ibn Abdillah Ibn Abdul Bar Alnemry, Audited by: Moustafa Ahmed Alalawe, Mohammed Abdul Kaber Albakry, The Ministry of Awqaf and pan-Islamic Affairs, Morocco, 1387 H.
30. Lightening in explanation of small collective, author: Mohammed Ibn Isma'el Ibn Salah Alhoseny, Alkahlany then Alsan'any, Abi Ibrahem, Ez Alden, who is known as His predecessors "the prince" (T 1182H), Auditor: prof. Mohammed Isahak Mohammed Ibrahem, Dar Elsalam Library, Riyadh, First Edition, 1432 H, 2011 AD.
31. Collective of clarification in Holy Quran explanation, Author: Mohammed Ibn Garer Ibn Yazed Abu Gaa'far Altabary, (T310 H), Audited by: Ahmed Mohammed Shaker, Istitution of REsala, first edition, 1420 H, 2000AD.
32. The collective of Quran Provisions (Altabary Explanation), Author: Abu Abdullah Mohammed Ibn Ahmed Ibn Abu Bakr Shams Alden Alqortoby (T 671h), Audited by: Ahmed Albardony and Ibrahem Atfesh, Egyptian book house, Cairo, second edition, 1384H, 1964 AD.
33. Footnote of statements in approach of sheikh Of Islam Zakarya Al Ansary, Author: master sheikh Soliman Algamal RIP, Alfekr publishing house, Beirut.
34. Great Hawi in the jurisprudence of the doctrine of Imam Shafi'I which is a brief explanation of Almazny, Author: Abu Alhasan Ali Ibn Mohammed Albaghdady, who was commonly Known as Almawardy (died id: 450H), audited by L sheikh Ali Mohammed Mawad – Sheikh Adel Ahmed Abdul Mawgod, scientific books publishing house, Beirut, Lebanon, First edition, 1419 H, 1999AD.

corrected by: through many copies by a committee of scientists, great commercial library, that belongs to Moustafa Mohammed, 1357 H, 1983 AD.

22. Piece of art of kings (in Fiqh Imam Abu Hanefa Alno'man), Author: Mohammed Ibn Abu Bakr Ibn Abdul kader Alraze, (T 666), Auditing: prof/ Abdullah Nazer Ahmed, Islamic Promise Publishing house, 1417 Beirut.
23. Ticket of specifications, Author: Sabat Ibn Algozy, Yousef Ibn Farghaly Albaghdady, Auditing: Prof: Amer Alnagar, religious cultural library, Cairo, First edition, 1429H.
24. Explanation of ocean sea, author: Mohammed Ibn Yousef commonly Known as Abo Hayan AlAndalosy, scientific books publishing House, Lebanon, Beirut, 1422 H, 2001 AD, first edition.
25. Explanation of Holy Quran (Almanar explanation), Author: Mohammed Ibn Ali Reda Ibn Mohammed Shams Alden Alkalamony Alhoseny (T 1354H), general Egyptian institution of books, 1990 AD.
26. Great Quran Explanation, Author: Abu Fedaa' ISma'el Ibn Omar Ibn Kather Alqorashy Aldemashky, (T 774H), Audited by: Samy Ibn Mohammed Salam, Teba publishing house and demonstration, second edition, 1420H, 1999 H.
27. Explanation of Great Quran, Author, Abo Moohammed Abdul Rahman Ibn Mohammed Ibn Edres Altamemy Alrazy Ibn Abu Hatem (T 327), Audited by: Asa'd Mohammed Altayeb. Nezar Moustafa Albaz library, KSA, third edition, 1419H.
28. Bring civility, Author: Ibn Hagar Al'askalany, Audited by: Mohamed Awama, Alrashed Publishing house in Halab, first edition, 1406 H.

14. Structure of explanation of guidance, author, Abu Mohammed Mahmoud Ibn Mousa Alghetany Alhanafy Badr Alden Alayne (T 855H), scientific books publisher, Beirut, Lebanon, first edition. 1420H, 2000 AD.
15. Explanation of meanings, author, the master sheikh Abdul Kader Malahwesh Al Ghazy Alforaty Aldyrozy, Alderose printing house.
16. Explanation, learning, clarification, and justification of issues related to extracts, Author: Abu Waled Mohammed Ibn Ahmed Ibn Roshd Alkortoby (T 450H) auditing: prof: Mohammed Heggy et, Islamic Western publishing house, Beirut, Lebanon, second edition, 1408 H, 1988 AD.
17. History of nations, messengers, and kings, author: Mohammed Ibn Garer Altabary Abu Ga'far, scientific books publishing house, Beirut, first edition, 1407H.
18. History of Damascus, mention its bounty, and naming its loved sayings, author: Abu Alkasem Ali Ibn Alhasan Ibn Hebatul Allah Ibn Abdullah Alshfe'y, (T 571H), Auditing: Moheb Alden Sae'd Omar Ibn Gharam Alomary, Alfekr publishing house, 1995 Beirut.
19. Clarification of facts and explanation of accuracy treasure, author: Fakhr Alden Othman Ibn Ali Alzele'y Alhanafy, Islamic books publishing house, 1313 H, Cairo.
20. Piece of art of the lover in explanation of Al Khatib (Albegermy Ali Alkhateb), Author: Soliman Ibn Mohammed Ibn Omar Albegermy Alshafe'y, scientific books publishing house, Beirut, Lebanon, 1417 H, first edition.
21. Piece of art of the needed person in explanation of approaches, author: Ahmed Ibn Mohammed Ibn Ali Ibn Hagar Alhotyme, Audited and

located Sheikh Ali Mohammed Mouawad, Islamic books, Beirut, Second Edition, 1405 H, 1985 AD.

8. Full review for four approaches of jurists of countries and scientists of regions in what was included in Almwata' such as meanings, effects, and description of that briefly, author, Abu omar Yousef Ibn Abdullah Abdul-Bar Alnemry Alkortoby (T463 H) detective: Abdul-Moo'ty Amen Kala'agy, Qotayba publisher, Damascus, Alwa'y publisher, Halab, first edition, 1414 H, 1993 AD.
9. Best demands in explanation of demander gifts, author: sheikh Islam Zakarya AlAnsary, detective. Prof. Mohammed Mohammed Tamer, scientific books publisher, Beirut, 1422 H – 2000 AD, first edition.
10. Explanation of Alsahah meanings, author: Yehya Ibn Hbera Ibn Mohammed Alzzohely Alshebany, Abu Almozafar, Aon Alden (T 560H), detective: Fouaad Abdul Mon'em Ahmed, Alwatan publisher, 1417H.
11. Equity in specifying most correct in disagreement over doctrine of Imam Ahmed Ibn Hanbl, Author: Ali Ibn Soliman, Almardawy Abu Hasan, (T885H) detective: Mohammed Hamd Alfeqy, vitalization of Arabic heritage publisher.
12. Beginning and final, author, Abu Fedaa' Ismaiel Ibn Omar Ibn Kather AlQourashy Albasry then AlDemeshky (t 774H), detective: Ali Shery, vitalization of Arabic Heritage publisher, first edition, 1408 H, 1988 AD.
13. Great work in arrangement of legalizations, author, Alaa' Alden Abu Bakr Ibn Masoud Ibn Ahmed Alkasany Alhanafy, (T 587H), scientific books publisher, second edition, 1406 H, 1986 AD.

Arabic References

1. Provisions of Quran: author, Alqady Mohammed Ibn Abdullah Ibn Abu-Bakr Ibn ElAraby Alashbely AlMaleky (T 543 H) reviewed by: Mohammed Abdul Kader Atta, scientific books publisher, Beirut, Lebanon, third edition, 1424 H, 2003 A.D.
2. Provisions of free – Non Muslims : Author: Mohammed Ibn Abu-Bakr Ibn Ayoub shams Alden Ibn Qayem Algozeya (T 751 H). detected by: Taha Ra'of Saad, scientific books publisher, Beirut, Lebanon, second Edition, 1423 H, 2002 AD.
3. Vitalization of religion science: Author: Mohammed Ibn Mohammed Alghazaly Abu Hamed , (T 505)H, knowledge (Alma'aref) publisher, Beirut.
4. Selection to justify the selected: Author: Abdullah Ibn Mahmoud Ibn Mawdod Almosely Alhanafy, detective: Abdullatef Mohammed Abdulrahman, scientific bboks publisher, Beirut, Lebanon, 1426 H, 2005 AD, third edition.
5. Legal literatures and observed grants: author: Imam Abu Abdullah Mohammed Ibn Mofleh Almakdesy, (T 763H), detective: Sho'eb Alarna'ot, Omar Alkyam, Alresala institution, 1417H – 1996AD, Beirut.
6. Extolments, author: Abu Zakarya Mohey Alden Ibn Sharf Alnwawe (T676H), detective: Abdel Kader Arnaout RIP, Dar Alfekr for printing, publishing and distribution, Beirut, Lebanon, a new revised edition, 1414 H, 1994 AD.
7. Irwaa Elghalel in extracting speeches of illuminate of the way: Author: Mohammed Nasser Eddin Albanian, achieve: Sheikh Adel Ahmed Abdul

Invoking Allah against Unbelievers and Muslim Oppressors and Invoking Allah for them: Judgements, Forms and Applications

Dr. Abdulmajeed Bin Saleh Bin Abdulaziz Al Mansour
Assistant professor in Department of forensic science
in King Fahd Security College.

Abstract:

Study's title: (prays to eliminate unbelievers and Oppressors and prays for them , its provisions, forms and applications), this study included an introduction and three chapters, first chapter included provisions of prays to eliminate unbelievers and Muslim's Oppressors, beside the provision of that prays, prays to eliminate specific Oppressor, prays to eliminate unbeliever Muslim (un-warier), and provision of prays to eliminate Oppressors nation without specification, and provisions of prays to eliminate specific Oppressor from people generally, and provision to pray for eliminate specific Oppressor who is Muslim.

In second chapter: included provisions to pray for unbelievers that may Allah give them Al-Hedaya, peace, forgiveness, merciful, lot of money & children, long live, and what else from life graces.

Chapter three: included applicable researchers in Fiqhof prays to Eliminate Oppressors which are: provisions of prays to eliminate unbeliever country generally, provisions of prays to eliminate a specific unbelieves country, provision of prays to eliminate specific Muslim Country, provision of prays to eliminate unbeliever people specifically or generally, provision of prays to eliminate Muslim country specifically or generally, and provision of prays to eliminate specific Oppressors in Qunoot, then the study ended with mentioning the most important results.

الحُكْمُ الإِضَافي في أصول الفقه

(دراسة في تنزيل الأحكام الأصولية على واقع الأدلة الشرعية)

د. يحيى بن حسين الظلمي

قسم أصول الفقه - كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحُكْمُ الإِضَافي في أصول الفقه

(دراسة في تنزيل الأحكام الأصولية على واقع الأدلة الشرعية)

د. يحيى بن حسين الظلمي
قسم أصول الفقه – كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

هذا البحث يتناول قضية تنزيل الأحكام الأصولية على الأدلة التفصيلية الواقعة في الشريعة، ونسبة هذه الأحكام إلى المجتهد الناظر فعلاً في الدليل الجزئي، واختبار مدى سلامة التقعيد واطراده أثناء تنزيله على الواقع، والواقع هنا هو الأدلة الشرعية التفصيلية في الكتاب والسنة مضافة إلى مجتهد معيّن .

لقد وجد الباحث أن بعض الأحكام الأصولية لا تطّرد أثناء تنزيلها على الأدلة التفصيلية، وإضافتها إلى نظر مجتهد معيّن؛ وذلك لأن التقعيد الأصولي بني بعيداً عن واقع هذه الأدلة في بعض الأحيان، وقام في جانب منه على أدلة وافتراضات مقدرة في الأذهان، بالإضافة إلى غلبة التجريد على المناهج الأصولية، والتي جعلت بعض أحكام أصول الفقه تبتعد عن الميدان الذي وضعت لتعمل فيه .

إن الحكم الإضافي يمثل أداة من أدوات التقعيد، بل هو المحك الحقيقي الذي نختبر عنده سلامة التقعيد، وعدم مجافاته لطبيعة الأدلة الشرعية التي يعلمها المجتهدون في الشريعة، وصاحب التقعيد يجب أن ينطلق من العلم بالجزئي مع العلم بالكلي، وهذا المحك وصل من خلاله الباحث إلى أن قيام التقعيد الأصولي على المنهج التجريدي النظري لم يحقق كامل الغاية من أصول الفقه، ولابد من بناء التقعيد الأصولي على منهج الاستقراء، وهو منهج واقعي ينطلق من الأدلة الجزئية ليؤسس الكليات التي تنطبق على هذه الجزئيات ولا تجافيها .

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإن علم أصول الفقه هو آلة المجتهدين التي يستنبطون بها الأحكام الشرعية، والأحكام المذكورة في ثنايا هذا العلم ليست بمعزل عن المجتهد، فكل حكم ورد في علم أصول الفقه يجب أن نتصوره في أحد جهاته بإزاء مجتهد معين ينظر في دليل واقع، فحين نحكم بالقطعية والظنية، والظهور والخفاء في الأدلة، والراجح والمرجوح، ونحو هذه الأحكام، يجب أن نضيفها من أحد الوجوه إلى المجتهد والدليل الواقع فعلاً؛ فهذه الأحكام لها جهتان :

الأولى : الحكم من حيث هو، بغض النظر عن إضافته إلى مجتهد معين ودليل معيّن في الواقع .

والثانية: الحكم المضاف إلى مجتهد معين ودليل معيّن في الواقع .

والملاحظ أن الأصوليين يتكلمون في أصول الفقه، ويقسمونها، ويصفونها بالقطعية والظنية، والظهور والخفاء، من حيث هي، وقد يُغفِلون أن هذه الأحكام لها جهة أخرى تؤثر في بحثها، وهي تلك الجهة المضافة إلى المجتهد الناظر في الدليل الواقع فعلاً.

لقد جزموا بكثير من الأحكام والتقسيمات بعيداً عن ملاحظة المجتهد أو المستدل والدليل، مع أن كثيراً من هذه الأحكام مرتبطةٌ بالدليل والمستدل معاً، وصفةٌ لهما .

وقد أردتُ دراسة هذه الجهة للحكم الأصولي تحت عنوان:

(الحكم الإضافي) في أصول الفقه

(دراسة في تنزيل الأحكام الأصولية على واقع الأدلة الشرعية)

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

١/ هذه الدراسة تبرز العلاقة المهمة بين المجتهد والأحكام المذكورة في ثنايا علم أصول الفقه، وهي علاقة شبه مهملة في الدراسات الأصولية .

٢/ هذه الدراسة تعالج ظاهرة التجريد في طرح الأحكام الأصولية، وتردها إلى الواقع بإضافتها إلى مجتهد معين ينظر في دليل واقع .

٣/ لم أجد دراسة تناولت هذا الموضوع استقلالاً على النحو الذي ذكرته في هذا السياق.

أهداف الموضوع:

١/ بيان حقيقة الحكم الإضافي في أصول الفقه .

٢/ المقارنة بين (الحكم الحقيقي) و(الحكم الإضافي) في أصول الفقه .

٣/ بيان علاقة الأحكام الدائرة في أصول الفقه بالمجتهد .

٤/ ربط أحكام الأدلة الإجمالية بالأدلة الواقعة في الشريعة وتنزيلها عليها .

٥/ دراسة نماذج من الأحكام الإضافية في أصول الفقه .

الدراسات السابقة :

لم أقف على دراسة أصولية تناولت هذا الموضوع على النحو الذي بينته فيما سبق؛ ولذلك أردتُ أن أخدم هذا الجانب العلمي تحت العنوان المذكور .

خطة الموضوع :

يقع الموضوع بعد هذه المقدمة في مبحثين وخاتمة، كما يأتي :

المبحث الأول: حقيقة الحكم الإضافي .

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحكم الإضافي .

المطلب الثاني: الفرق بين (الحكم الإضافي) و(الحكم الحقيقي) .

المطلب الثالث: أثر (الحكم الإضافي) في التقعيد الأصولي .

المبحث الثاني: الحكم الإضافي في أصول الفقه .

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القطعية والظنية في الأدلة .

المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه .

المطلب الثالث: التعارض والترجيح .

الخاتمة : وفيها نتائج البحث .

منهج البحث:

يمكن تلخيص المنهج الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث فيما يأتي:

- الاعتماد على المصادر الأصيلة في جمع المادة العلمية .
- توثيق المادة العلمية، والتمييز بين فكرتي وأفكار الآخرين .
- عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة، إلا إذا تعذر ذلك .
- بيان معاني الألفاظ والمصطلحات التي تحتاج إلى بيان .
- التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك .
- استيفاء بحث المسائل بحسب طبيعة البحث .
- كتابة البحث بأسلوبي الخاص.
- ذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر في نهاية البحث .

أسأل الله تعالى أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يعلمنا ما ينفعنا، ويزيدنا علماً وعملاً وهدى ورشداً، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم

(والحمد لله رب العالمين)

* * *

المبحث الأول

حقيقة الحكم الإضافي وأثره في التقعيد الأصولي

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

تعريف الحكم الإضافي

جرت عادة الأصوليين أنهم يعرفون المصطلحات المركبة تعريفاً إضافياً قبل تعريفها تعريفاً لقبياً، وسأسير على نفس المنهج، فأعرف مفردتي (الحكم) و(الإضافي) أولاً:

الحكم: لغة القضاء والفصل والمنع، فالحكم منع من المخالفة، والحاكم مانع للمحكوم عليه من مخالفة حكمه.[1]

والحكم اصطلاحاً: إسناد أمر إلى آخر نفياً أو إثباتاً.[2]

وهذا اصطلاح عامٌ يتخصص بحسب ما يضاف إليه، فهو يتنوع إلى حكم عقلي، وشرعي، ولغوي، وعرفي، فيختلف المفهوم بحسب هذه الإضافات، مع بقاء المعنى العام المذكور هنا.

الإضافي : أضاف شيئا إلى شيء أسنده إليه، ونسبه إليه، وألزقه به، وأضفتَه إضافة إذا لجأ إليك من خوف فأجرته، وأضافه إلى الشيء إضافة إذا ضمه إليه وأماله، والإضافة في النحو من هذا؛ لأن الأول يضم إلى الثاني ليكتسب منه التعريف أو التخصيص.[3]

---

١ انظر: القاموس المحيط ١٤١٥ مادة (حكم) المصباح المنير ٧٨ مادة (حكم) لسان العرب ١٢/ ١٤٠ مادة (حكم).

٢ انظر: تقريب الوصول ٩٣ شرح الكوكب المنير ١/٥٧.

٣ انظر: القاموس المحيط ١-٧٣ مادة (ضيف) المصباح المنير ١٩٠ مادة (ضيف).

مفهوم (الحكم الإضافي) في أصول الفقه:

لم أجد من استعمل هذا المصطلح من الأصوليين بهذا التركيب، ولذلك لم أجد له تعريفاً في المصنفات الأصولية، ولعل أقرب مصطلح مشابه وجدته مستعملاً عندهم (التشابه الإضافي) في مقابل (التشابه الحقيقي) والتشابه أحد الأحكام الإضافية الداخلة في هذا الموضوع .

وممن ذكر هذا المصطلح ابن تيمية والشاطبي .

قال ابن تيمية عن قراءة الوقف والوصل في آية آل عمران:

" وكلتا القراءتين حقٌ، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه، الذي استأثر الله بعلم تأويله، ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره".[1]

وقال في موضع آخر:

" وأما الإضافي الموجود في كلام من أراد به التشابه الإضافي، فمرادهم أنهم تكلموا فيما اشتبه معناه وأشكل معناه على بعض الناس ... وكثيراً ما يشتبه على الرجل ما لا يشتبه على غيره".[2]

وقال:

" فهذا المشتبه على بعض الناس يمكن الآخرين أن يعرفوا الحق فيه، ويبينوا الفرق بين المشتبهَين، وهذا هو الذي أراده من جعل الراسخين يعلمون التأويل".[3]

وقال الشاطبي عن التشابه الإضافي:

" الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذبٌ بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر، وربما جعله بعض الناس من قسم المتشابهات".[4]

---

١ مجموع الفتاوى ٣٨١/١٧ .

٢ المصدر السابق ٣٨٣/١٧ .

٣ المصدر السابق ٣٨٥/١٧ .

٤ الموافقات ١١٦/٥ .

ومن خلال هذه النصوص عن هذين الإمامين نجد أن التشابه الإضافي راجعٌ إلى اختلاف وتفاوت المستدلين، فالتشابه في ذهن المستدل وليس في ذات الدليل.

فأما التشابه الحقيقي فهو واقع في ذات الدليل؛ لذلك لا يعلمه إلا الله .

ومن هنا ظهر أن إضافة الدليل إلى مستدل معين أثّر في الحكم على الدليل، فحين ننظر للدليل في ذاته يكون محكماً؛ لأن المعنى ظاهر وبيّن عند بعض المستدلين، وهذا يعني انتفاء التشابه الحقيقي، وحين ننظر للدليل من جهة مستدل معين لم يصل لمعناه بعد يكون متشابهاً، ولكنه متشابه بالنسبة والإضافة لهذا المستدل فقط، وهذا هو التشابه الإضافي .

ومن الاستعمالات المقاربة للمصطلح محل البحث هنا تقسيم ابن القيم –رحمه الله– للدلالة إلى قسمين: دلالة حقيقية، ودلالة إضافية .

قال رحمه الله :

" دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً، بحسب تباين السامع في ذلك ".[1]

كذلك الشاطبي قسم الإصابة في باب الاجتهاد إلى : إصابة حقيقية، وإصابة إضافية، فالإصابة الحقيقية في نفس الأمر، ومصيبها واحدٌ فقط من المختلفين، بينما الإصابة الإضافية مضافة إلى المجتهد، فكل مجتهد مصيب بالإضافة إلى نفسه، وإلا لما وجب عليه اتباع حاصل اجتهاده .[2]

---

١ إعلام الموقعين ٣٥١،٣٥٠/١ .

٢ انظر: الموافقات ٧٣،٧٢/٥ .

والحقيقة أنني تأملت فوجدت أن هذا الحكم الإضافي ليس مقصوراً على ما ذكر، بل هو في غيرها من الأحكام المبثوثة في أصول الفقه، فيمكن أن نوسع المفهوم من خلال ما ذكر هنا لنقول:

إن الحكم الإضافي يُنظر فيه للحكم على الدليل من جهة نسبته لمستدل معين، وينظر فيه للدليل الجزئي في الخارج، ولا يكفي النظر الكلي المجرد للدليل في نفس الأمر، أو لدلالة الدليل المفترضة في نفس الأمر.

فعلى سبيل المثال:

لا نكتفي بالحكم على الدليل الكلي بالظنية بالنظر إلى ذات الدليل، فإنه لو نُظر له من جهة مستدل معين ودليل جزئي معين لربما أفاد اليقين.

وكذلك الإحكام والتشابه.

وكذلك الحكم بأن الدلالة نصٌ أو ظاهرٌ أو مجمل، فربما أُجمل على مستدل ما ظهر لغيره في دلالة جزئية معينة، وربما استفاد مستدل آخر اليقين مما أفاد غيره ظناً غالباً، وهكذا.

وكذلك القرائن، ربما يتحصل عند مستدل ما لم يتحصل عند آخر.

وكذلك التعارض بين الأدلة ومسالك الترجيح بينها.

إن مفهوم (الحكم الإضافي) لا يَنظُر إلى الأدلة نظرة كلية مجردة فقط، بل ينظر إليها أيضاً من جهة مستدل معين نظرةً شموليةً استقرائية، تحشد دلالات وقرائن عدة لمستدل واحد أثناء الاستدلال بدليل جزئي واحد، في حين أن النظرة الكلية التجريدية للأدلة ربما تحكم في الذهن أن الدليل يفيد كذا وكذا، وكأن النظر في رصيد هذا الدليل في الخارج يقع من المجتهد بمعزل عن الأدلة والقرائن الواردة في ذلك الباب.

إن مفهوم (الحكم الإضافي) يجعل هناك عوامل مشتركة في إفادة العلم والظن بين الدليل والمستدل، فالنظر للدليل بعيداً عن المستدل ليس صواباً.

وفي مقابل (الحكم الإضافي) يقع (الحكم الحقيقي) وهو الحكم الكلي على الدليل في نفس الأمر بالقطعية أو الظنية، أو الظهور أو الخفاء، أو التشابه أو الإحكام، وهذا معناه أن جميع المستدلين مهما اختلفوا لن يتجاوزا هذه الأحكام، فالقطعي من الأدلة يجب أن يفيد القطع لجميع المستدلين، والظني منها لا يمكن أن يفيد اليقين ولو لمستدل واحد، بغض النظر عن اختلاف المستدلين عند دليل جزئي واحد .

فعلى سبيل المثال يجزم أكثر المتكلمين بأن خبر الآحاد لا يفيد العلم، فهذا حكم كلي على خبر الآحاد من حيث هو، بغض النظر عن مستدل معين ربما استفاد العلم من خبر آحاد جزئي في باب من الأبواب .

وسيزداد الأمر وضوحاً بعد بيان الفروق بينهما في المطلب التالي إن شاء الله تعالى .

فإذن اتضح مما سبق أن الحكم الإضافي يتعلق بتلك الأحكام التي يطلقها الأصوليون على الأدلة، فيحكمون بالقطع أو الظن، الإحكام أو التشابه، الظهور أو الخفاء، الراجح أو المرجوح ..الخ، وذلك بالنظر لها مضافةً إلى مجتهدٍ معين ينظر في دليل معيّن في الخارج، فالعلم أو الظن اكتُسبا من ضم عقل المستدل إلى الدليل .

إن النظر لهذه الأحكام الكلية من جهة مجتهدٍ معيّن ودليل معيّن يشبه إلى حدٍّ كبير الكلام في (تحقيق المناط)[1]؛ وذلك بتطبيق الأصل على جزئي من جزئياته، لنعلم هل تنطبق أحكام ذلك الأصل على هذا الجزئي أو لا، وإنما قلت (يشبه) لأن الاصطلاح في (تحقيق المناط) مغايرٌ لما نحن بصدده، ومع ذلك قد يسمى كذلك تجوزاً .

يقول الشيخ دراز:

" لا مانع من تحقيق المناط في مسائل أصول الفقه أيضاً، لكن على وجهٍ آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح ".[2]

---

١ تحقيق المناط هو: أن يتفق على تعيين العلة ويطلب أن تثبت في محل النزاع .

انظر: تقريب الوصول ٣٧٢ الإبهاج ٣/ ٨٩ .

٢ انظر : تعليق الشيخ دراز على الموافقات ١/ ٢٧ هـ ٢ .

وقولنا (الحكم الإضافي) يراد به حكمٌ عرفيٌ خاص عند الأصوليين، وليس المراد الحكم الشرعي أو العقلي .

المطلب الثاني

الفرق بين الحكم الإضافي والحكم الحقيقي

هناك عدة فروق بين الحكم الإضافي والحكم الحقيقي استنتجتها بعد القراءة في هذا الموضوع والكتابة فيه، وهي كما يأتي:

الفـرق الأول: الحكـم الحقيقـي مطلـقٌ، يوجـد فـي الأذهـان فقـط، بينمـا الحكـم الإضافي مقيدٌ، يوجد في الواقع والخارج معيّناً.

أوضّح هذا الفرق من خلال قاعدة خبر الآحاد، فعند بعضهم أن خبر الآحاد يفيد الظن فقط ولا يفيد العلم،[1] والمراد خبر الآحاد من حيث هو، وليس النظر إلى ما يقع خارج الذهن من أخبار الآحاد مضافة إلى ذهن مجتهد معين، فالأول خبر آحاد مطلق في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد إلا خبر آحاد معين، يضاف وينسب إلى مجتهد معين، فقولهم (خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن) هذا حكم حقيقي يتعلق بخبر الآحاد، ولكنه في الذهن فقط، ولا يوجد في الخارج أو الواقع إلا خبر آحاد معين قد يفيد مجتهداً معيناً العلم، وقد يفيد آخر الظن فقط، فهذا حكم إضافي يتعلق بخبر الآحاد، بمعنى الحكم على خبر الآحاد بالإضافة إلى المجتهد المستدل، وهذا لا يوجد في الخارج إلا مقيداً معيناً .

الفرق الثاني: الحكم الحقيقي واحدٌ غير متعدد، والحكم الإضافي متعددٌ، بمعنى أنه قابـلٌ للتعـدد؛ والسـر فـي ذلـك أن الحكـم الإضـافي ينـسب للـدليل والمـستدل معـاً، والمجتهدون متفاوتون في القدرات والعلم ودقة النظر وسعة الاستقراء، ولذا ربما تعدد الحكم بتعددهم واختلافهم .

---

[1] انظر: التقريب والإرشاد ٣١٣/١ المعتمد ٩٢/٢ شرح اللمع ١٥٠/١ العدة ٥٥٦/٢ .

على سبيل المثال علماء الأصول يقسمون الدلالة من جهة الظهور والخفاء إلى نص وظاهر ومجمل،[1] ويحكمون على الظاهر بأن دلالته ظنية، فهذا حكمٌ حقيقيٌ لا يتعدد، ولكن حين نأخذ مثالاً واقعياً على الظاهر من النصوص الشرعية لا يمكن أن نجزم بأن قصارى دلالة هذا الظاهر للمستدلين هي الظن، فقد يفيد مستدلاً معيناً العلم واليقين، بالنظر لقدرته على الاستدلال، واستقراء موارد الشريعة في هذا الباب، والنظر في القرائن، بل قد يكون مجملاً بالإضافة لمستدل آخر، بحسب ما صاحب استدلاله من عوارض خاصة منعته من ظهور الدلالة، فهذا كله من تعدد الحكم الإضافي .

ولو طبقنا هذا الفرق على الصواب والخطأ في الاجتهاد فسنقول إن الصواب الحقيقي واحد غير متعدد، والصواب الإضافي متعدد، فالمصيب من المجتهدين حقيقة واحد وغيره مخطئ، بينما كل مجتهد مصيب عند نفسه، فالفرق بين الصواب الحقيقي والصواب الإضافي هو الفرق بين الحكم الحقيقي والحكم الإضافي من جهة كون الأول واحداً والثاني متعدداً .

وسيزداد الأمر ظهوراً عند دراسة (الحكم الإضافي) في بعض أبواب أصول الفقه في المبحث الآتي إن شاء الله تعالى .

الفرق الثالث: الحكم الحقيقي صفته الثبات، والحكم الإضافي صفته التغيّر، ولتوضيح هذا الفرق يقرر علماء الأصول –على الراجح –أن الصواب في المسألة الاجتهادية واحدٌ وغيره خطأ،[2] فهذا الحكم الحقيقي ثابتٌ غير متغيّر عند المخطّئة، ولكن حين نأتي إلى الواقع في مسألة اجتهادية معينة، نقول إن المجتهد مصيبٌ بالإضافة إلى نفسه، وهذا الصواب قد يتغير مستقبلاً، بحيث لو تغير رأي المجتهد في المسألة نفسها إلى رأي آخر سنعود فنقول إنه مصيبٌ بالإضافة إلى نفسه أيضاً، وهكذا لو تغير رأيه مرة ثالثة ورابعة، فهذا معنى كون الحكم الحقيقي ثابتاً والإضافي متغيراً.

---

١ انظر: انظر: العدة ١/١٣٨ الحدود ٤٣ التمهيد ١/٩ روضة الناظر ٢/٥٧٠ .

٢ انظر: التصويب والتخطئة ١/٣٩٨،٣٩٩ .

وكذلك الحال بالنسبة للحكم على الأدلة بالظهور والخفاء، فالحكم الحقيقي للظاهر ثابتٌ لا يتغير وهو الظنية، بينما الحكم الإضافي لدليل ظاهر عند مستدل معين قد يتغير، فقد يكون الدليل ظنياً ثم يترقى ليفيد اليقين عند هذا المستدل، وقد يظهر للمجتهد اليوم ما أجمل عليه من قبل، وهكذا .

فهذه هي الفروق التي استطعت استخلاصها أثناء القراءة في هذا الموضوع وكتابة بعض مباحثه، وهي فروقٌ نافعة تعين على ضبط الحكمين والتمييز بينهما.

ويمكن من خلالها أن نسمي الحكم الحقيقي بعدة أسماء مثل : الحكم المطلق، والحكم الذهني، والحكم الكلي، والحكم الإجمالي .

كما يمكن أن نسمي الحكم الإضافي بعدة أسماء أخرى مثل : الحكم المقيّد، والحكم الواقعي، والحكم الجزئي، والحكم التفصيلي .

المطلب الثالث

أثر (الحكم الإضافي) في التقعيد الأصولي

من المسلمات أن علم أصول الفقه من علوم الآلة، فهو آلة المجتهدين التي يستنبطون من خلالها الحكم الشرعي، والأحكام الدائرة في هذا العلم لا تنفكّ عن المجتهدين، فعند الكلام عن القطعية والظنية، والحجية وعدمها، والظهور والخفاء في الأدلة، والراجح والمرجوح، لابد أن نربطها كلها بالمجتهدين، فالقطعية والظنية تثبت عند المجتهدين في الشريعة، وكذلك الحجية وعدمها ..الخ، وهذه الأحكام تبدو كلية تجريدية في الطرح الأصولي، ولكنها لا توجد في الواقع إلا مرتبطة بنظر مجتهدٍ معين، في مسألة معينة من الشريعة .

والملاحظ في الكتابات الأصولية أن هذه الأحكام كلها تبحث وكأنها أوصافٌ للأدلة فقط، فالدليل هو القطعي أو الظني، وهو الراجح أو المرجوح، مع إغفال أثر عقل المجتهد ونظره على هذه الأحكام في الواقع، وهذا بسبب المبالغة في التجريد أثناء التقعيد الأصولي، والتي غلبت على مناهج المؤلفين في أصول الفقه، وهذا عَزَل موضوع

الاجتهاد والمجتهدين عن بقية موضوعات علم أصول الفقه، وبقي باب الاجتهاد منفصلاً في آخر أبواب العلم عن بقية الموضوعات، مع أن الواقع أن المجتهد والاجتهاد يجب أن يحضر في ذهن الباحث والدارس والناظر في موضوعات هذا العلم كلها، فلا يوجد بابٌ واحد في علم أصول الفقه إلا والاجتهاد أول مقاصده، والباب كله يبحث الاجتهاد في الحقيقة، لكن من جهة تخص هذا الباب.

وحضور الاجتهاد والمجتهد يكون عن طريق ربط التأصيل بالحكم الإضافي الواقعي، وجمع التأصيل بين النظر المجرد الكلي والأدلة الجزئية الواقعة في الخارج، حتى لا يكون التأصيل أحكاماً مجردة لا صلة لها بواقع أدلة الشرع التفصيلية وطبيعتها .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" لابد أن يكون مع الإنسان أصولٌ كلية ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فسادٌ عظيم".[1]

ويقول معلقاً على طريقة المتكلمين في أصول الفقه:

" وهؤلاء وأمثالهم لا يتكلمون في الأدلة الشرعية الواقعة، وهي الأدلة التي جعلها الله ورسوله أدلةً على الأحكام الشرعية، بل يتكلمون في أمور يقدرونها في أذهانهم أنها إذا وقعت هل يستدل بها أم لا يستدل؟ والكلام في ذلك لا فائدة فيه، ولهذا لا يمكنهم أن ينتفعوا بما يقدرونه من أصول الفقه في الاستدلال بالأدلة المفصلة على الأحكام، فإنهم لم يعرفوا نفس أدلة الشرع الواقعة، بل قدروا أشياء قد لا تقع، وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع ".[2]

إن المجتهد حينما ينطلق في تقعيده الأصولي من الأدلة الجزئية يختبر طبيعة هذه الأدلة بنفسه، ويعلم حقيقة القطعية والظنية، والراجح والمرجوح، من واقع أدلة الشارع،

---

١ مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٣.

٢ الفتاوى الكبرى ٥ /١٣٨.

وكيف يتفاعل ذهن المجتهد مع هذه الأدلة، وهذا هو (الحكم الإضافي) بالنسبة لهذا المجتهد، وحينها سيطلق أحكاماً كلية مجردة أكثر واقعية وصحة أثناء التقعيد، وهذا شرطه علم صاحب التقعيد بهذه الأدلة الجزئية، حتى لا يقدّر أشياء ذهنية لم تقع في الشريعة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" ولا يكفي في كونه مجتهداً أن يعرف جنس الأدلة، بل لابد أن يعرف أعيان الأدلة، ومن عرف أعيانها، وميز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها كان بجنسها أعرف، كمن يعرف التمييز بين أشخاص الإنسان وغيرها، فالتمييز بين نوعها لازمٌ لذلك؛ لذا يمتنع تمييز الأشخاص بدون تمييز الأنواع ".[1]

إن المبالغة في التجريد عند التقعيد الأصولي جعلتنا نظن أن الحكم الحقيقي الموجود في الذهن يوجد كذلك مجرداً عند ربطه بالأدلة الجزئية والمجتهدين، وسأوضح قضية انتقال فكرة التجريد من الأذهان إلى واقع الأدلة من خلال مثال:

التقعيد بأن (خبر الآحاد لا يفيد العلم) تقعيد مشهور سيما عند طائفة كبيرة من المتكلمين،[2] وهو حكم حقيقيٌ في الذهن، أورد عليه المعترض أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وهذا معناه أن بعض المستدلين قد يستفيد العلم بخبر آحاد معين بعد النظر في القرائن المحيطة به .[3]

فقد ردّ بعض من يمنع حصول العلم بخبر الآحاد : بأن العلم مستفادٌ من انضمام القرينة وليس من الخبر وحده .[4]

---

١ مجموع الفتاوى ٢٠/٤٠٢،٤٠٣ .

٢ انظر: التقريب والإرشاد ٣١٣/١ المعتمد ٩٢/٢ العدة ٥٥٦/٢ شرح اللمع ١٥٠/١ أصول السرخسي ١١٢/١ التمهيد ٧٨/٣ .

٣ انظر: البرهان ٥٧٦/١ الوصول إلى الأصول ١٥٠/٢ ميزان الأصول ٤٢٣ المسودة ٢٤٠ .

٤ انظر : المعتمد ٩٣/٢ .

فهذا معناه أن صاحب المذهب يريد خبر الآحاد في الواقع متجرداً عن القرائن، وعن أي وصف زائد، ليقول بعدها إنه لا يفيد العلم .

والسؤال هنا: هل يوجد في الواقع خبرُ آحاد مجرداً عن كل القرائن عند مستدلٍ واحد، وهل طبيعة الاستدلال بالجزئيات تجريدية؟

الواقع أن المجتهد عندما ينظر في الدليل الجزئي لا ينفك ذهنه عن قرائن تحتف بهذا الدليل، تزيد وتنقص على حسب علم المجتهد بالشريعة، وقدرته على الاستدلال، وحينها يقع تفاوت المجتهدين في حصول العلم والظن من هذه الأدلة، بل يحصل التفاوت للمجتهد الواحد مع زيادة علمه وطول تأمله ونظره، بل وتقواه وقربه من الله تعالى.

فإذن نجد أن خبر الآحاد في الواقع قد يفيد العلم، ولا يقع مجرداً عن القرائن عند الاستدلال، وحينئذٍ ستستمر المطالبة بخبر آحاد جزئي غيرَ محتفٍّ بالقرائن لنختبر عنده التقعيد، فلن نجده والحال ما ذكر إلا في الأذهان فقط، وهذه هي طبيعة التجريد، يبدأ من الذهن ويعود إليه، ولا يجد مكاناً في الواقع .

وهذا الكلام بناءً على التوسع في الأخذ بالقرائن، وعدم حصرها في القرائن المقالية فقط، بل تشمل القرائن الحالية أيضاً .

كذلك عندما قالوا في (الأمر المجرد عن القرائن) إنه يفيد الوجوب،[١] قد يسوغ طرح السؤال السابق: هل يوجد (الأمر) في دليل من الأدلة الجزئية مجرداً عن القرائن، وهل يعدم المجتهد عند النظر في الدليل الجزئي ولو قرينة واحدة تعيّن أن المراد بالأمر الوجوب؟

---

١ انظر: العدة ٢٢٤/١ التمهيد ١٤٥/١ روضة الناظر ٦٠٤/٢ شرح تنقيح الفصول ١٢٧ البحر المحيط ٣٦٥/٢ فواتح الرحموت ٣٧٣/١ .

لقد نص طائفة من العلماء على أن تجرد اللفظ عن جميع القرائن[1] أمرٌ محالٌ، وهؤلاء ربما نظروا لطبيعة الحكم الإضافي للقرائن، وتفاوت المستدلين في تحصيلها والعلم بها، بحيث يصعب نفيها عن جميع المخاطَبين مع تفاوت قدراتهم الذهنية والعلمية .[2]

وكذلك عند التقعيد للإجماع حكَم بعض المتأخرين بأن هذا الأصل مستند معظم الشريعة، فهذا الحكم الكلي لا ينضبط حين يضاف إلى واقع الأدلة الشرعية التفصيلية؛ لأن الواقع أن بعض الأدلة قد تخفى على بعض المجتهدين فيستدل بالإجماع الموافق للنص الذي خفي عليه، ولكن غيره من المجتهدين يعلم هذا النص .

قال ابن تيمية:

" ومن قال من المتأخرين إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك ".[3]

فالشيخ رحمه الله يرى أن هذا الحكم لا يصح إلا إن أراد مطلقه إضافته إلى نفسه (الحكم الإضافي)، فحينئذٍ نعم يصح له أن يقول: إن الإجماع مستند معظم الشريعة عندي، وهذا إقرارٌ منه بأن الحكم عند غيره قد يكون بخلافه، بأن يكون الدليل من الكتاب والسنة الصحيحة هو مستند معظم الشريعة .

فالشيخ يرفض إطلاق هذه العبارة وإرادة الحكم الحقيقي المطلق، الذي يلزم جميع المجتهدين في الشريعة .

ويقول في سياق آخر:

---

١ القرائن هي : ما يصاحب الدليل ، فيبين المراد به ، أو يقوي دلالته أو ثبوته . انظر: القرائن عند الأصوليين ١/٦٨ .

٢ انظر: البرهان ١/١٨٥ التحقيق والبيان ٢/٣٢٢، ٤٧٠ بدائع الفوائد ٤/ ٢٠٤ مختصر الصواعق المرسلة ٢٧٦ القرائن عند الأصوليين ١/٢١٦ .

٣ مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٠ .

" وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم ".[1]

وذكر الشيخ رحمه الله أنه لا يعلم مسألة في الواقع اتفقوا على أنه لا يستدل عليها بدليل من الكتاب والسنة، خفيت دلالته أو ظهرت .[2]

كما أنه يفهم من التقعيد في باب الإجماع أن العلم به أسهل وأقرب من العلم بالنصوص، مع أن الواقع يدل على أن النصوص أقل من أقوال العلماء، والإحاطة بأقوالهم في غاية العسر مقارنة بالإحاطة بالنصوص .

يقول الشيخ:

" فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟! بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة".[3]

فلعل هذه الشواهد كافية لتبين كيف أن (الحكم الحقيقي) الذي يكون في الأذهان قد لا ينضبط في حالة إضافته إلى الواقع؟ ولعل ذلك بسبب إهمال النظرة الجزئية للأدلة أثناء التقعيد، وغلبة التجريد والافتراضات والتقديرات الذهنية على النظرة الواقعية للأدلة الشرعية التفصيلية .

وليس المراد من هذا التحليل الاكتفاء عند التقعيد الأصولي بالحكم الإضافي عند الأدلة الجزئية، فإن التقعيد يجب أن ينتهي إلى حكم حقيقي كلي يحتكم عنده المختلفون، يتسم بالموضوعية والثبات؛ لأن المتغير النسبي لا يصلح قاعدة، ولكن المراد أن يتجه التقعيد الأصولي من الحكم الإضافي للأدلة الجزئية إلى الحكم الحقيقي الكلي المطلق للدليل الإجمالي، فتُبنى القاعدة في الأذهان من خلال واقع الأدلة الشرعية

---

١ المصدر السابق ١٩/١٩٦.

٢ انظر: المصدر السابق ١٩/١٩٩.

٣ مجموع الفتاوى ١٩/٢٠١،٢٠٢.

الجزئية، لا أن تؤسس القاعدة على تقديرات وافتراضات ذهنية، مع تهميش رصيدها الخارجي من الأدلة التفصيلية .

ومن هنا يمكن أن نلخص أهمية النظر للحكم الإضافي أثناء التقعيد الأصولي فيما يأتي:

أولاً: توسيع استفادة القطع واليقين من الأدلة الشرعية؛ ذلك أن بعض ما قيل فيه من الأدلة إنه لا يفيد العلم قد أفاد القطع واليقين بالإضافة إلى بعض المجتهدين، وهذا يحتم على صاحب التقعيد أن يقيده، فيجعل –على سبيل المثال– الأصل في خبر الآحاد إفادة الظن، وقد يفيد اليقين إذا احتفت به القرائن، وقد يستدل به في المسائل العلمية .

ثانياً: توسيع قاعدة عذر المجتهدين في الشريعة؛ ذلك أن ربط التخطئة والتبديع والتأثيم بأحكام كلية مجردة في الذهن (قطعي وظني، أصول وفروع، ضروري ونظري ..الخ) بعيداً عن واقع الأدلة الشرعية الجزئية وطبيعتها فيه حرج ومشقة عظيمة على المجتهدين، في حين أن كثيراً من هذه الأحكام تضطرب إذا أضيفت للمجتهد والدليل الجزئي، مما يحتّم التمهل في لوم وتأثيم أو تبديع المخطئ .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة، أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً ".[١]

ثالثاً: إثراء التقعيد الأصولي بالأمثلة المنضبطة مع التقعيد؛ ذلك أن ربط التقعيد ابتداءً بالأحكام الإضافية للأدلة الجزئية يثري التقعيد انتهاءً بأمثلة كثيرة لا تعارضه؛ لأن التقعيد لم ينطلق ابتداءً من الذهن بعيداً عن الأدلة الواقعة فعلاً في الشرع، بل قيّد ما يحتاج إلى تقييد بناءً على تلك الأدلة الجزئية، فجاءت الأمثلة كثيرة ومؤيدة لهذا التقعيد.

---

١ مجموع الفتاوى ١٩/٢١١ .

لكنّ الملاحظ في التقعيد الأصولي شحّ المثال، حتى إن بعض الأبواب تخلو منه، وبعضها تجد مثالاً أو مثالين، ثم يتناقلها المؤلفون في العلم على وجهٍ يوحي للمتأمل وكأن رصيد الأصل من الأدلة الجزئية قليل أو منعدم.

والحقيقة أن ذلك ربما نعزوه إلى التجريد الذي طغى على التقعيد الأصولي ابتداءً، حتى إذا جاء الأصولي يبحث عن الأمثلة لم تنضبط له مع هذا التجريد، إلا أن يعود على تقعيده بالتقييد أو الاستثناء، وهو ما لا ينسجم مع المنهج النظري التجريدي للتأليف، الذي أَلِفَ إخضاع الواقع لما تقرر في الأذهان من كليات وأصول، حتى لو كان على حساب تقليل الأمثلة أو إهمالها .

إن المثال على القاعدة الأصولية يعبّر عن الانتقال من الحكم الحقيقي الكلي إلى الحكم الإضافي الجزئي؛ ولذا قد نجد اختلافاً في صلاحية المثال على القاعدة، بسبب أن الحكم الإضافي متغير كما سبق، في حين أن الحكم الحقيقي مطلق ثابت .

فعلى سبيل المثال يقرر الأصوليون أن المجمل مترددٌ بين معنيين أو أكثر دون ترجيح،[1] فهذا حكم حقيقي، ولكنهم عندما مثلوا عليه اختلفوا في كون هذه الأمثلة من المجمل،[2] فهذا هو الحكم الإضافي؛ لأن هذه الأمثلة مجملة بالإضافة إلى بعض المجتهدين، وهم الذين جعلوها مثالاً صالحاً يُربط بالتقعيد، في حين أنها ظاهرة لا إجمال فيها بالإضافة إلى مجتهدين آخرين، وهم الذين جعلوها مما ادُّعِيَ إجماله ولا إجمال فيه .

رابعاً: تقليل الفرضيات والمسائل اللفظية والنظرية في أصول الفقه؛ ذلك أن المتكلمين في أصول الفقه أثاروا بحوثاً نظرية تجريدية بمعزل عن أدلة الشرع الواقعة، فجاءت بعض أصولهم على وجهٍ لا يترتب عليه عمل، ولا تَسُنّ طريقاً للاجتهاد

---

١ انظر تعريفات الأصوليين للمجمل في : المعتمد ٣١٧/١ الحدود ٤٥ العدة ١٤٢/١ المستصفى ٢٨/٢ أصول السرخسي ١٦٨/١.

٢ مثال ذلك : اختلاف الأصوليين في إجمال قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) فمنهم من يرى أنه مثال على المجمل، ومنهم من يرى أن إضافة التحريم إلى الأعيان لا يجعل الدلالة مجملة .

انظر: المنهاج للباجي ١٠٣ المستصفى ٢٨/٢ أصول السرخسي ١٩٥/١ شرح مختصر الروضة ٦٥٩/٢ .

والمجتهدين، في حين أن التقعيد عندما ينطلق من تلك الأدلة الواقعة، فيألَف المجتهد طبيعة هذه الأدلة وصفاتها التي تكون عليها، ينعكس ذلك على التقعيد الأصولي انتهاءً؛ إذ يأتي استجابةً لما وضع له ابتداءً من كونه آلة المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية.[1]

خامساً: تأسيس التقعيد الأصولي على منهج الاستقراء؛ ذلك أن ربط التقعيد بالحكم الإضافي يعتبر المحك الحقيقي لاختبار سلامة التقعيد، وقربه من واقع الأدلة الشرعية، وحين يظهر التفاوت الواسع بين الحكم الحقيقي والحكم الإضافي فهذا معناه أن المنهج الذي بني عليه التقعيد فيه خلل، ولم يقم التقعيد ابتداءً على تتبع الجزئيات للوصول لتقعيد كلي ينطبق عليها ولا يخالفها؛ ذلك أن التقعيد لا يكفي أن يؤخذ من دليل واحد أو دليلين، بل يجب على المجتهد أن يستقرئ أدلة تفصيلية كثيرة جداً، يتتبع من خلالها بعض الأحكام الكلية التي يقعّد لها، ويختبر صمود تقعيده من خلال هذه الأدلة، وهذا يعطي التقعيد متانة وقوة .

وهنا يتضح الفرق بين الكلام عن موضوع (الاستقراء)[2] والكلام عن موضوع (الحكم الإضافي) وربطهما بالتقعيد، فالحكم الإضافي علاقته بالتقعيد علاقة اختبار، بحيث نختبر هذه الكليات هل تنطبق على بعض الجزئيات عند بعض المجتهدين، وحيث قام التفاوت فهذا معناه أن التقعيد أساساً لم يُبنَ على استقراء هذه الجزئيات وغيرها، مما يتطلب العودة بالتقعيد إلى منهج الاستقراء، ولو بني التقعيد ابتداءً على منهج الاستقراء لما وجد هذا التفاوت الواسع بين (الحكم الحقيقي) و(الحكم الإضافي)، وحيث اختلف الحكمان بعد الاستقراء في بعض الجزئيات فلصفات زائدة ميزتها عن غيرها، وهذا لا يضر بكلية التقعيد.

---

١ انظر: الفتاوى الكبرى ٥ /١٣٨ أصول الفقه لأبي زهرة ١٩.

٢ الاستقراء هو: تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمرٍ يشمل تلك الجزئيات.

انظر: الاستقراء للسنوسي ٥٢ .

وفي ظني أن التفاوت الحاصل بين الحكم الحقيقي الكلي والحكم الإضافي الجزئي أثناء تنزيل التقعيد على واقع الأدلة الشرعية جعل بعض العلماء يختار الاستقراء منهجاً للتقعيد الأصولي كابن تيمية والشاطبي.

وهذه الأهمية للحكم الإضافي أثناء التقعيد الأصولي لا تعني التقليل من قيمة الأحكام الكلية التي وصل لها علماء الأصول، أو اتهامها بالقصور في هذا الباب، أو الدعوة ليحتكم المجتهدون إلى أحكام نسبية يدّعي كل مجتهدٍ أنها هي الحق، بل المراد الالتفات لأحكام الأدلة التفصيلية عندما يتفاعل معها عقل المجتهد، وأخذ ذلك بالاعتبار أثناء التقعيد الأصولي، وفي النهاية سيتفق الجميع على ضرورة أن تؤول أحكام أصول الفقه إلى قواعد كلية تتسم بالموضوعية والثبات، يحتكم إليها المجتهدون المختلفون في الأدلة التفصيلية .

* * *

المبحث الثاني

(الحكم الإضافي) في أصول الفقه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

القطعية والظنية في الأدلة

التقسيم المشهور عند الأصوليين أن الأدلة تنقسم إلى قطعية وظنيّة، فالقطعي : ما لم يتطرق إلى دلالته احتمالٌ ناشئٌ عن دليل،[1] والظني: ما ترجّح أحد احتماليه على الآخر من غير قطع .[2]

وقسموا المسائل بناءً على ذلك إلى مسائل قطعية ومسائل ظنية، وبعضهم جعل القطعية مسائل الأصول، والظنية مسائل الفروع .

وهذا التقسيم حكمٌ حقيقي على الأدلة من حيث هي، بغض النظر عن إضافتها إلى مستدل معيّن، فهو تقسيمٌ منضبطٌ تماماً في الأذهان فقط، وحين نربطه بالدليل التفصيلي في الخارج، أو بالأدلة الشرعية الواقعة يصعب ضبطه.

ولا يخفى على مطالع لكتب أصول الفقه أن الأمثلة الجزئية على الدليل القطعي نادرة جداً، بل إن عند بعضهم تلميحات وإشارات إلى ندرة الدليل القطعي، وذلك عند الكلام عن ندرة النصوص، وهي ما كانت دلالته قطعية .[3]

وسبب ندرة الأمثلة على القطعي صعوبة دعوى أن الدليل الجزئي مجرداً يفيد القطع واليقين بشرط التجريد، كما هو الحكم الحقيقي في الأذهان، وإلا فإن الأدلة التفصيلية التي تفيد القطع واليقين بالإضافة للمجتهدين المستدلين كثيرة جداً بحمد الله، ولكنْ

---

١ انظر: المنخول ١٦٦ شرح تنقيح الفصول ٣٤٠ شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩ كشف الأسرار للنسفي ٥٧/١ تيسير التحرير ١٠/١.

٢ انظر: المعتمد ٦/١ العدة ٨٣/١ التمهيد ٥٧/١ شرح تنقيح الفصول ٦٣ شرح مختصر الروضة ١٦١/١.

٣ البحر المحيط ٤٦٥/١ .

بشرط ألا نحاول استفادة القطعية من الدليل مجرداً، بل يضاف إلى عدة عوامل أخرى تؤثر في القطعية أو الظنية، وهي أكثر من أن تحصر في عدد، أو توصف عند مستدل واحد لتفاوتها، وبعضها يرجع إلى الدليل الجزئي ذاته، والبعض الآخر يرجع إلى القرائن والأدلة الجزئية الأخرى المحيطة بهذا الدليل، وبعضها يرجع لحال المستدل وقدرته على الاستدلال، فهذه كلها تجتمع في الواقع لتنتج القطع أو الظن، وهو الحكم بالقطع أو اليقين على دليل معيّن بالإضافة إلى مجتهدٍ معيّن (الحكم الإضافي) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه ".[1]

وقال في سياق آخر يتعلق بالقطع والظن :

" فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة، أو مسلمة أو غير مسلمة، أمورٌ نسبية وإضافية، تعرض بحسب شعور الإنسان بها، ولهذا تنقلب المظنونة في حقه يقينية معلومة ".[2]

ويقول ابن القيم :

" كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف المدرِك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقلٌ، فقد يكون قطعياً عند زيد ما هو ظنيٌ عند عمرو ".[3]

ويقول أيضاً:

---

١ مجموع الفتاوى ٢١١/١٩ .

٢ المصدر السابق ٤٨/١ .

٣ مختصر الصواعق المرسلة ٦٢٩ .

" إنما يعرض الشك للمكلف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه، فهي شكية عنده، وربما تكون ظنية لغيره، أو له في وقتٍ آخر، وتكون قطعية عند آخرين ".[1]

وهذا التفاوت في استفادة القطع والظن من الأدلة إذا أضيفت إلى المجتهدين يجعل الحكم عليها في التقعيد بالقطعية أو الظنية حكماً أكثرياً لا كلياً، ولو سلموا بهذا لما نازعهم منازع حتى فيما قالوا عنه إنه ظنيٌّ كخبر الآحاد؛ لأن من يراه يفيد العلم لم يدّعِ ذلك في كل الصور.

قال القرافي:

" إنما النزاع هل يمكن أن يحصل العلم في صورة أم لا؟ فأنتم تنفونه على الإطلاق، ونحن نثبته في صورة".[2]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:

" إن أحداً من العقلاء لم يقل إن كل خبر واحدٍ يفيد العلم ".[3]

ولكنهم يجعلونها كلية، فينفون إفادة العلم عن كل خبر واحد، ولاشك أن هذا الحكم الحقيقي قابعٌ في الذهن فقط، فأما أدلة الشارع الواقعة مضافةً إلى المجتهدين فلها حكمٌ آخر (الحكم الإضافي) قد يخالف الحكم الحقيقي ولو في صورة كما قال القرافي.

ويبين ابن تيمية تغيّر الحكم الذي يستفاد من الخبر علماً أو ظناً بإضافته إلى المجتهد بقوله:

" ولهذا كان علماء الحديث الجهابذة فيه المتبحرون في معرفته قد يحصل لهم اليقين التام بأخبار، وإن كان غيرهم من العلماء قد لا يظن صدقها فضلاً عن العلم

---

١ بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١ .

٢ شرح تنقيح الفصول ٣٥٥ .

٣ المسودة ٢٤٤ .

بصدقها؛ ومبنى هذا على أن الخبر المفيد للعلم يحصل من كثرة المخبرين تارة، ومن صفات المخبرين أخرى، ومن نفس الإخبار به أخرى، ومن نفس إدراك المخبَر له أخرى ".[1]

ثم قال:

" فقد يقطع قومٌ من العلماء بدلالة أحاديث لا يقطع بها غيرهم، إما لعلمهم بأن الحديث لا يحتمل إلا ذلك المعنى، أو لعلمهم بأن المعنى الآخر يُمنع حمل الحديث عليه، أو لغير ذلك من الأدلة الموجبة للقطع".[2]

فإذن الأدلة الموجبة للقطع بالإضافة إلى المجتهدين في المسائل المعيّنة كثيرة، ولا يصح أن نتصور أن خبر الآحاد، أو ما قيل عنه إنه ظني من الأدلة الكلية يأتي مجرداً لوحده عند الاستدلال به معيناً (الحكم الإضافي)، بل تحتف به قرائن وأدلة أخرى في نفس الباب قد تورث العلم .

بل إن القطعي من الأدلة كالخبر المتواتر قد اختلف الأصوليون هل يفيد العلم مجرداً، أو يفيد العلم محتفاً بالقرائن على قولين،[3] لعل أقربهما لواقع الأدلة الشرعية القول بالقرائن؛ لأن هناك علاقة تلازم بين قطعية الدليل في الواقع وتوافر القرائن والدلائل حوله، فقطعية الدليل تدل على وفرة القرائن حوله، ووفرة القرائن تدل على قطعية الدليل، فإذا حصل التلازم في الواقع بين القرائن والقطعية (تلازم واقعي) أصبح البحث في أيهما حصل العلم به بحثاً نظرياً، ولو طُلب ممن يدعي التجريد في الأدلة القطعية أن يذكر خبراً متواتراً لم تحتف به القرائن في الواقع لعجز عن ذلك .

---

١ مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٨ .

٢ المصدر السابق ٢٠/ ٢٥٩ .

٣ انظر: الفصول ٣/ ٤٦ الوصول إلى الأصول ٢/ ١٥٢ شرح المعالم ٢/ ١٤١ نفائس الأصول ٦/ ٢٩٥٦ نهاية الوصول ٧/ ٢٧٦٦ وانظر المسألة بتوسع : القرائن عند الأصوليين ١/ ٢٩٨ – ٣١٦ .

وقد يقال في تأويل الخلاف السابق بالتفريق بين القرائن المتصلة اللازمة،[1] والقرائن المنفصلة،[2] فالأولى داخلة في ماهية الدليل، وجزءٌ منه، كمعرفة صدق المخبرين، ونحوها من القرائن التي لا تنفك عن نفس الخبر، فلا يفيد الخبر المتواتر العلم إلا بها، وهذا مقصد من اشترط القرائن، بينما القرائن المنفصلة قد تحتف بالخبر المتواتر في الخارج، ولكنها ليست شرطاً لحصول العلم به، وإلا لاستوى المتواتر وخبر الآحاد، فإن الثاني يحصل العلم به بالقرائن المنفصلة .[3]

والحقيقة أن هذا الكلام مقبول نظرياً، ولكن عندما نأتي لواقع الأدلة الشرعية يَرِد عليه اعتراضان:

الأول: أن المطلوب إثبات وجود خبر متواتر في الواقع تجرد عن القرائن المنفصلة، مع استحضار أن باب القرائن المنفصلة واسع، ومنها الأدلة الشرعية الأخرى التي وردت في نفس الباب، والمجتهدون متفاوتون في العلم بها واستحضارها، وحيث لم يثبت ذلك يبقى الكلام نظرياً بعيداً عن واقع الأدلة الشرعية، وأحوال المستدلين العارفين لتفاصيل تلك الأدلة .

والإيراد الثاني: على تسليم وجود الخبر المتواتر مجرداً عن القرائن المنفصلة يبقى الكلام في أن القرائن المتصلة يتفاوت المجتهدون في استفادة العلم منها، وهذا معناه تفاوتهم في استفادة العلم من الخبر المتواتر .

وهذا على التسليم، وإلا فإن واقع الأدلة الشرعية يشهد بتوافر القرائن المنفصلة، وتكاثرها حول الأخبار المتواترة .

---

١ القرائن المتصلة هي : القرائن التي لا تستقل بنفسها عن الشيء الذي تقترن به ، وتسمى اللازمة وغير المستقلة . انظر: القرائن عند الأصوليين ١/١٧٦،١٧٧ .

٢ القرائن المنفصلة هي: القرائن التي تستقل بنفسها عن الشيء الذي تقترن به ، وتسمى المستقلة والزائدة والخارجية . القرائن عند الأصوليين ١/١٧٢،١٧٣ .

٣ انظر هذا التأويل للخلاف عند الأستاذ الدكتور محمد المبارك في كتابه القرائن عند الأصوليين ١/ ٣٠٤ وما بعدها .

ويكـون الفـرق بـين الأخبـار المتـواترة وأخبـار الآحـاد فـي كثـرة القـرائن، ويـسر تحصيلها والعلم بها في الأخبار المتواترة، بخلاف أخبار الآحاد، فالقرائن تحتاج لشدة في البحث والطلب، ودقة في التأمل والنظر، وقد يظفر بها المجتهد، وقد لا يظفر، فكأن القرائن المنفصلة جزء من ماهية الخبر المتواتر، داخلة في ماهيته، كما قالوا في المتصلة، وذلك بالنظر لكثرتها في الواقع، ويسر تحصيلها والعلم بها، بخلاف خبر الآحاد .

إن هذا التحليل يدل على أهمية النظر للمستدل أثناء الكلام عن القطعية أيضاً، وأهمية إضافة الأدلة إلى المجتهد للحكم عليها بالقطعية أو عدمها، والنظر لطبيعة الأدلة الشرعية من هذه الجهة أيضاً (الحكم الإضافي) .

لقد انتقد الإمام الشاطبي تجريد الأدلة الجزئية، وادعاء أن القطعية تستفاد منها مجردة عن أي نظر في الدلائل والقرائن الأخرى، وبين أهمية اعتماد الاستقراء والنظرة الشمولية للشريعة عند الاستدلال بالأدلة الجزئية .[1]

إن تجريد الأصول وغلبة الصفة النظرية عليها أثر في النظرة للدليل الجزئي، فبنيت بعض الأحكام على أن الدليل الجزئي يفيد القطع مجرداً، وهذا التجريد وصل لدرجة إغفال المجتهد، بل إغفال طبيعة العقل البشري، والذي لا يستطيع النظر في دليل واحد بمعزل عما ثبت عنده من العلوم، بل إن بعض القرائن والدلائل تحضر في ذهن المجتهد ضرورة، لا يستطيع دفعها .

ومما يتصل بالكلام عن القطعية والظنية الكلام عن وقوع التشابه في الأدلة الشرعية، حيث يخلط البعض بين التشابه الحقيقي الذي ينفرد الله تعالى بعلمه، والتشابه الإضافي الذي يعلمه الراسخون في العلم، وقد يخفى على غيرهم، فهذا له حكمان، حكمٌ حقيقي، وحكمٌ إضافي:

---

١ انظر: الموافقات ٢٩،٢٨/١ عند كلامه عن المقدمة الثالثة .

فالحكم الحقيقي: أن هذه الأدلة محكمة في نفسها، معلومة المعنى، لا تشابه فيها، بدليل أن معناها معلومٌ للراسخين في العلم، فهي من قبيل المحكم لا من قبيل المتشابه الحقيقي؛ ذلك أن التشابه الإضافي لا يلزم منه التشابه الحقيقي في نفس الأمر .

فأما الحكم الإضافي: فهو التشابه بالإضافة إلى بعض العلماء، فقد يخفى المعنى المراد على بعضهم لمانع يرجع إليه هو، كالقدرة على الاستدلال، والسلامة من المعارض، ونحو هذه الموانع، فيصبح الدليل بالإضافة إلى هذا المجتهد متشابهاً، وهذا التشابه لا يعطي هذا المجتهد الحق في تعميمه على جميع المجتهدين، فلا يلزم من التشابه عنده التشابه عند غيره .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

" فلا يلزم في كل آية ظنها بعض الناس متشابها أن تكون من المتشابه ".[1]

وقال:

" التشابه أمرٌ نسبي إضافي، فقد يشتبه على هذا ما لا يشتبه على غيره ".[2]

والمقصود هنا أن التشابه الإضافي لا يسوّغ للمجتهد الحكم بالتشابه الحقيقي على هذا الدليل؛ لأن معنى هذا أنه يحكم على جميع المجتهدين بالعجز عن تفسيره، والواقع بخلاف ذلك، بل هو متشابه عنده فقط .

وكما أن دائرة التشابه الإضافي تتسع بالنظر لقدرة العالم على الاستدلال، وسعة علمه، وتقواه، من عدم ذلك، أيضاً تتسع أكثر إذا ما قارنتَ فهم العلماء بفهم العوام، فكثيرٌ من المحكمات هي بالإضافة لهم متشابهات، يكون فرضهم الإمساك عن الكلام فيها، وسؤال أهل العلم .

وقد أورد الشاطبي قاعدة مفادها: أن التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقّلها؛ ليسعه الدخول تحت حكمها .[3]

---

١ مجموع الفتوى ١٧/ ٣٨٤ .
٢ المصدر السابق ١٧/ ٣٩٦ .
٣ انظر: الموافقات ٢/ ١٤١.

ثم أورد على نفسه اعتراضاً مفاده : أن القرآن مشتملٌ على ما يعقله العلماء ولا تعقله العامة، فأجاب عنه من عدة وجوه، أحدها قوله :

" أنها أمورٌ إضافية، لم يتعبد بها أول الأمر .... وإنما هي أمورٌ تعرض لمن تمرّن في علم الشريعة، وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهمٍ فيها، حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته".[1]

وهنا أشير إلى أن الإحكام الحقيقي يجتمع مع التشابه الإضافي، ولكن التشابه الحقيقي لا يجتمع مع الإحكام الإضافي، بمعنى لا يمكن أن يكون الدليل متشابها في نفس الأمر، ومحكماً بالإضافة إلى بعض المجتهدين .

ويظهر (الحكم الإضافي) أيضاً عند كلام الأصوليين عن (ما علم ضرورة من الدين) فهذا القسم من الأحكام الشرعية يجعل له علماء الأصول مزية وقوة عن القسم الآخر (ما علم بطريق النظر والاستدلال) [2] وهذان القسمان يعبران عن حكمين كليين (في الذهن)، فما علم ضرورة يجب أن يثبت كذلك لكل أحد، وما علم بطريق النظر والاستدلال لا يمكن أن يعلم ضرورة ولو لمستدل واحد .

ولكننا حين نضيف أحكام الشريعة إلى مجتهدٍ معين يضطرب هذا الحكم، فبعض الأحكام الضرورية بدأت نظرية عند البعض ثم انتهت ضرورية، وقد تثبت بعض الأحكام ضرورية عند بعض المجتهدين، في حين أن غيرهم تكون دائرة عنده في حيّز الاستدلال والنظر .

قال ابن تيمية:

" فكون الشيء معلوماً من الدين ضرورةً أمرٌ إضافي، فحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية، فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة، وكثيرٌ من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهو، وقضى بالدية على

---

١ الموافقات ٢/١٤٦. وانظر: ٥/١١٦.

٢ انظر: المستصفى ٢/٤٠٠ المحصول ١/٦ نفائس الأصول ١/١٣٣ التحصيل ١/١٦٧.

العاقلة، وقضى أن الولد للفراش، وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة، وأكثر الناس لا يعلمه البتة ".[1]

وقد ترتب على إهمال (الحكم الإضافي) في هذه المسألة إخراجها من الفقه عند بعض العلماء، حيث يضمّنون تعريف الفقه كلمة (المستدل على أعيانها) وقد أسسوا أن هذه الأحكام الضرورية تعلم بدون استدلال .[2]

قال التبريزي[3]:

" لا يحسن الاحتراز عن شعائر الإسلام التي هي ضرورية من الدين كالصلاة والصوم، فإن الفقه كان حاصلاً للصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن ضرورية حينئذٍ، وفقه الصحابة رضوان الله عليهم يجب أن يتناوله الحد ".[4]

وقال ابن تيمية:

" وما يعلم من الدين ضرورة جزءٌ من الفقه، وإخراجه من الفقه قولٌ لم يعلم أحدٌ من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد إلا الرازي ونحوه، وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة، والحج واستقبال القبلة، ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة، وتحريم الخمر والفواحش، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة ".[5]

وهذا يؤكد أن بعض الأحكام الأصولية المتعلقة بالقطعية والظنية كانت كلية ذهنية مجردة (الحكم الحقيقي)، ولم تنطلق من واقع الأدلة الشرعية التفصيلية (الحكم الإضافي)، وحين تطبيقها على واقع هذه الأدلة احتاجت إلى تقييد أو استثناء .

---

١ مجموع الفتاوى ١١٨/١٣ .

٢ انظر: المستصفى ٤٠٠/٢ المحصول ٦/١ نفائس الأصول ١٣٣/١ التحصيل ١٦٧/١ .

٣ أبو سعد مظفر بن أبي الخير محمد بن إسماعيل التبريزي الشافعي، ولد سنة ٥٥٨هـ ، فقيه أصولي، من مؤلفاته: المختصر في الفروع، وتنقيح المحصول في أصول الفقه ، توفي سنة ٦٢١هـ .

انظر: طبقات السبكي ٣٧٣/٨ الأعلام ٢٥٧/٧ .

٤ نفائس الأصول ١٣٧/١، ١٣٨ .

٥ مجموع الفتاوى ١١٨/١٣ .

المطلب الثاني

قطعية أصول الفقه

من المسائل المشهورة التي يبحثها علماء أصول الفقه قطعية هذه الأصول، بمعنى هل يشترط في الأدلة المثبتة لها أن تكون قطعية، أم يجوز أن تثبت بعض الأصول بالأدلة الظنية ؟

فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن أصول الفقه قطعية، وبناءً عليه لا تثبت إلا بالأدلة القطعية فقط، والظن لا مجال له في أصول الفقه .[1]

وذهب البعض الآخر إلى أن أصول الفقه منها ما هو قطعيٌ، ومنها ما هو ظني، بناءً على ثبوت بعض هذه الأصول بأدلة ظنية .[2]

وليس المقصود هنا بحث هذه المسألة،[3] وإنما ربطها بالكلام عن (الحكم الإضافي) في أصول الفقه، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: الكلام عن قطعية أصول الفقه له محلان :

المحل الأول: قطعية أصول الفقه من حيث هي، بغض النظر عن إضافتها لمجتهدٍ معيّن، وإنما الحكم على أصول الفقه حكماً كلياً عاماً بالقطعية أو الظنية، وهذا المحل هو الذي ركز عليه المختلفون في المسألة، ولاشك أنك عندما تريد الحكم على أصول الفقه من هذه الجهة لابد أن تنظر لواقع أصول الفقه المدونة، والأدلة التي حشدت أثناء الكلام عن حجية الأصل، ومنزلتها بين القطعية والظنية .

إن المتصفح لما دونه المصنفون في هذا العلم يجد مطالب كثيرة استندت إلى أدلة ظنية، كما أن الاختلاف الواسع أثناء تقرير حجية بعض الأصول أكثر من أن ينكره أحدٌ، وهو أمارة الظنية التي تعتري هذه الأصول .[4]

---

١ انظر: التلخيص ٧ المستصفى ٢/ ٣٩٩ الموافقات ١٧/١.

٢ انظر: المعتمد ٢/ ١٩ شرح اللمع ١/ ٤٣٥ العدة ٤/ ١٠٨١ شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٦ .

٣ انظر المزيد عن هذه المسألة في : القطعية من الأدلة الأربعة ١٠١ التصويب والتخطئة ١/ ١٨٩.

٤ انظر: نفائس الأصول ١٦١/١ شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١٦ مجموع الفتاوى ٦/ ٥٦ مقاصد الشريعة لابن عاشور ١٦٨.

يقول ابن عاشور :

" لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه ظنية ".[1]

والحقيقة أن ادعاء قطعية الأصول من هذه الجهة يغلب عليه التقدير والافتراض الذهني، بعيداً عن واقع الأصول المدونة، كما أنه خاضعٌ لقضية الاصطلاح التي استقرت عند القوم بالتفريق بين الأصول والفروع، وربط الأصول بالقطعية والفروع بالظنية.

قال الشاطبي:

" الاصطلاح اطّرد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطّراح الظنيات من الأصول ".[2]

وهذا المحل يمثل (الحكم الحقيقي) على أصول الفقه من حيث القطعية والظنية، وينطلق من أصول الفقه المدونة، فأصول الفقه من هذه الجهة ظنية .

المحل الثاني: قطعية أصول الفقه بالإضافة إلى مجتهدٍ معيّن؛ ذلك أن هذه الأصول في الواقع تمثل أداة الاستنباط لمجتهد معين، وهذا المجتهد قد ثبتت عنده حجية هذه الأصول بأدلة كثيرة، وقد حصل عنده القطع بحجية الأصل قبل البناء عليه، وحيث لم يحصل القطع لبعض المجتهدين فلتفريطه في البحث، وربما لاكتفائه بالأدلة المدونة التي سبق ذكرها في المحل الأول، والتي لا تصل ببعض الأصول لدرجة القطعية .

وهذا المحل يقوم على أساس التفريق بين أدلة أصول الفقه المدونة وما يحصل في أذهان المجتهدين منها، ذلك أن ما يحصل في أذهانهم هو المدرك الحقيقي لهذه الأصول، وما دونوه من أصول هو دليلٌ على تلك الأدلة، وليس حاصراً مستوعباً لها .

---

١ مقاصد الشريعة ١٦٨.

٢ الموافقات ١/٢٣.

جاء في نفائس الأصول:

" مسائل أصول الفقه قطعية، ومدركها ليس موضوعاً في الكتب، بل حصل للعلماء بكثرة الاطلاع والبحث، فصارت عندهم كسخاء حاتم، وشجاعة علي، فلا يمكن أن يوضع في الكتب ما يفيد القطع بذلك، بل إنما حصل القطع لمن حصل له ذلك بكثرة الاطلاع، وحينئذٍ الموضوع في الكتب إنما هو ثبتة على أصل المدرك، لا نفس المدرك ".[1]

وجاء في سياق آخر:

" العلماء يقولون: إن مسائل أصول الفقه يحصل بها العلم لمن كثر اطلاعه، واشتد بحثه عن موارد الشريعة، وأقضية الصحابة –رضوان الله عليهم– ومناظراتهم، وفتاويهم، وغير ذلك، ومعلومٌ أن هذا البحث والاطلاع لا يحصل لكل أحدٍ، بل ولا لأكثر الناس، وإنما يحصل للأفراد القليلة، ولا يقول أحدٌ إن أصول الفقه يكون معلوماً لكل أحد، بل ولا مظنوناً ".[2]

فهذه الطريقة في الحكم بالقطعية على أصول الفقه أضافت الحكم إلى المجتهدين، ولم تتأثر بالنظر المجرد لما دون من هذه الأصول، وهذا يمثل (الحكم الإضافي) على أصول الفقه من حيث القطعية والظنية، بمعنى إضافة هذه الأصول إلى المجتهدين، واعتبار ما يتحصل في أذهانهم من الأدلة المثبتة لهذه الأصول، ثم الحكم بقطعيتها عند كل مجتهد،

وحكم الأصول من هذه الجهة هو (القطعية) .

ثانياً: عند إضافة الأدلة المثبتة لأصول الفقه لمجتهد معين تكون غير منحصرة، بل إن المجتهد الواحد ربما تحصّل له من الأدلة ما يعجز عن ضبطه أو حصره؛ لأن المجتهد كلما اشتد بحثه تحصلت عنده أدلة أخرى، وربما ثبت القطع ببعض الأصول لمجتهد آخر بأدلة أخرى لم تخطر ببال هذا المجتهد، وهذا معنى اتساع هذه الأدلة، وعدم إمكان حصرها

---

١ نفائس الأصول ٣/ ١٣١٦.

٢ المصدر السابق ٣/ ١٣١٤.

وتدوينها، ولكن المجتهد قد يضع في التدوين ما يدل ويرشد من رام الاجتهاد ليتبعه، فالأدلة المدونة تضع المبتدئ على أول الطريق، فالطريق أوله ظنيٌ وآخره قطعيٌ، فما دوّن لا يحصل العلم بالأصول بالوقوف عنده، بل يحصل العلم بمزيد بحث واستقراء.

ومعنى قولنا إن الحكم الحقيقي لأصول الفقه هو الظنية، والحكم الإضافي لها هو القطعية أن الأدلة المثبتة للأصول المفيدة للقطع لا يمكن تدوينها في مصنف واحد، بحيث يقال إن كل من أحاط بها يحصل له القطع بهذه الأصول، وإنما هي حاصلة في أذهان المجتهدين، الذين أعطوها حقها من الطلب والبحث والاستقراء، ومعلومٌ أن ما يثبت في الصدور أوسع مما يدون في السطور، فالنظر للحكم الإضافي يعني أن الأصول تكون قطعية بالإضافة لبعض الناظرين فقط، وتثبت بأدلة أوسع من الأدلة المدونة .

ثالثاً : الحكم بالقطعية الإضافية يرد العلم بأصول الفقه إلى الجزئيات، فلا يحصل العلم بالكليات إلا بالعلم بالجزئيات؛ ولذلك لا يحصل القطع بأصول الفقه إلا لمن اشتد بحثه عن موارد الشريعة، وأقضية الصحابة، ومناظراتهم، وفتاويهم، واستقراء الأدلة التفصيلية المثبتة للأحكام الجزئية؛ لمعرفة طبيعتها، وتنزيل الأحكام الكلية عليها، وهذا كله يعني أن المجتهد يجمع بين الكليات والجزئيات في طريق تحصيل العلم بأصول الفقه.

بينما من رام الحكم الحقيقي بقطعية أصول الفقه يريد الاكتفاء بالنظر المجرد لما دون من أصول، على طبيعتها التجريدية الافتراضية أحياناً، بغض النظر عن واقع الأدلة الجزئية والأحكام الفرعية، فأصبح الحكم بالقطعية من هذه الجهة شبه متعذر .

والفرق بين الحكمين: أن الحكم الحقيقي بالقطعية يريد حصر الأدلة المثبتة للأصول، ثم الحكم بأن من فهمها ووعاها فقد ثبت عنده العلم بأصول الفقه؛ ولذلك قلت إنه حكم حقيقي؛ لأنه يَثبُت لكل من حصل له فهم هذه الأدلة المحصورة .

أما الحكم الإضافي بقطعية أصول الفقه فهو يرد العلم به إلى أدلة غير منحصرة قد تحصل لبعض المجتهدين ممن اشتد بحثهم وطلبهم للوصول لهذه الرتبة الشريفة من العلم، فهي غير منحصرة، ولا تحصل لكلّ أحد، وهذه هي طبيعة الحكم الإضافي .

رابعاً : إذا قلنا بالقطعية الإضافية فلاشك أن الأصولي الذي تثبت عنده هذه القطعية من أهل الاجتهاد في الشريعة؛ لأنه اكتسب العلم بأصول الفقه بعد ممارسة طويلة للكليات والجزئيات، ولم يكتفِ بالنظر لمدارك الأحكام إجمالاً.

ولكن الأصوليين عندما أَلِفُوا ممارسة الكليات والبحث فيها بعيداً عن الجزئيات صوروا لنا أن الأصولي قد يكون خالياً عن الفقه والاجتهاد في الشريعة، فأصبح عندنا أصوليٌ غير فقيه، وأصبح لدينا في الطرف الآخر فقيهٌ غير أصولي، والحقيقة أن هذا ناتجٌ عن المبالغة في تجريد الكليات والأدلة الإجمالية عن الجزئيات والأدلة التفصيلية، وتصوّر أن الأصولي يمكن أن يؤسس الأصول ويحصل عنده العلم بها بعيداً عن الواقع الذي تعمل فيه هذه الأصول، فكلما ابتعدت الكليات عن الجزئيات ابتعد الأصول عن الفقه، مع أنهما علمان متلازمان في الواقع .

يقول نجم الدين الطوفي:

" ولهذا جاء كلامهم فيه عريّاً عن الشواهد الفقهية المقرِّبة للفهم على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفة، حتى إن بعضهم تكلّف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه، لغلبته عليه، واحتج بأنه من مواده، فتركوا ما ينبغي، وذكروا ما لا ينبغي ".[1]

وعندما بحث الأصوليون من يعتبر قولهم في الإجماع وجدناهم تارةً يعتبرون قول الفقيه دون الأصولي، وأخرى يعتبرون قول الأصولي دون الفقيه.[2]

---

١ شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٨،٣٧ .

٢ انظر: المستصفى ٣٤٢/١ الإحكام ٣٠٢/١ شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩ المسودة ٣٣١ البحر المحيط ٤٦٦/٤ .

والحق أنه لا ينبغي لمن علم الأصول أن يخلو من الفقه، ولا يكون الفقيه مجتهداً في الشريعة إلا بعد العلم بأصول الفقه، وميدان الاجتهاد فيهما واحد، وهو ممارسة الكليات والجزئيات معاً، فلا يجتهد في الأصول إلا فقيه، ولا يجتهد في الفقه إلا أصولي، لأن (الأصولي، الفقيه، المجتهد) مترادفات تعني من بلغ رتبة الاجتهاد في الشريعة .

ودون هذه المرتبة من أتقن أصول الفقه المدون، وحفظ فروع المذاهب، فهذان لم يحوزا رتبة الاجتهاد وإن سمي الأول أصولياً، والآخر فقيهاً، فهي تسميات اصطلاحية لا تغيّر من الواقع شيئاً .

والخلاصة أننا عندما نربط قطعية أصول الفقه بالإضافة إلى مجتهد معين نعني أنه حاز هذه القطعية من البحث في الكليات والجزئيات معاً، وتحصّلت عنده ملكة ممارسة الكليات وملكة ممارسة الجزئيات، وهذا هو الحكم الإضافي بقطعية أصول الفقه، وهو عزيز، ولا يتحصل إلا لمن حاز رتبة الاجتهاد في الشريعة .

فأما من اكتفى بالنظر في أصول الفقه المدون، وأتقن الأدلة المثبتة له، ورجح بينهما، فهذا قد يحصل له القطع بأصول الفقه من هذه الجهة، ولكنه لم يحصل له القطع بعد بأصول الفقه الذي يؤهله للاجتهاد في الشريعة، وقد يسمى أصولياً من هذه الجهة تجوزاً؛ ذلك أن الأصوليّ (المجتهد) لا يمكن أن يؤسس الأصول ويبرهن عليها، ويحيط بمداركها وشواهدها بعيداً عن الأدلة الجزئية والفقه، بل يجب أن ينطلق من نظرة عميقة في الفروع الفقهية والجزئيات عموماً، وينظر في أقضية السابقين، وتصرفاتهم في الأحكام الجزئية قضاءً وإفتاءً، وقد سبق بيان أن المدونات الأصولية لم تحوِ جميع مدارك الأصول، ولذلك كان حكم الأصول الحقيقي الذي يؤهل للاجتهاد بالنظر لما دوّن هو الظنية، لأن ما دوّن هو بداية الطريق للعلم بالأصول، ووسطه ونهايته تكون مضافة إلى كل مجتهد، على حسب جده وشدته في البحث والطلب، وقدرته على النظر والاستدلال.

المطلب الثالث

التعارض والترجيح

التعارض : تقابل دليلين على سبيل الممانعة .[1]

والترجيح : بيان مزية لأحد الدليلين على الآخر .[2]

وحين يتكلم علماء الأصول عن التعارض بين الأدلة نجد أن عندهم منهجين :

المنهج الأول: أن التعارض قد يكون حقيقياً بين الأدلة في نفس الأمر، بمعنى أن الأدلة الظنية قد تكون متكافئة في نفس الأمر، فيعجز جميع المجتهدين عن الترجيح في بعض الصور .[3]

المنهج الثاني: أن التعارض لا يكون حقيقياً، وإنما يضاف إلى المجتهدين والمستدلين، فهو واقعٌ في ذهن المجتهد فقط، فأما الأدلة فلا تعارض بينها على الحقيقة.[4]

والفرق بين المنهجين أن المنهج الأول يجعل التعارض حكماً حقيقياً مطلقاً، وهذا معناه أن هذا النوع من التعارض حين يقع بين دليلين فإن جميع المجتهدين يعجزون عن الترجيح، بينما على المنهج الثاني يكون التعارض حكماً إضافياً راجعاً إلى أذهان المجتهدين، فمهما كثر المجتهدون الذين حصل عندهم التعارض فلن نعدم الترجيح منهم أو من غيرهم من المجتهدين، فينتفي التعارض ولو عند مجتهدٍ واحد، فلا ينسب التعارض والحال ما ذكر إلى الأدلة، بل ينسب إلى المجتهدين، فيحصل عند هذا المجتهد ويزول عند آخر، وربما حصل لمجتهد واحد في زمنين مختلفين تعارض ثم ترجيح .

---

١ انظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٩ تيسير التحرير ٣/ ١٣٦ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٥ إرشاد الفحول ٢/ ١١١٤ .

٢ انظر: المنهاج للباجي ١٤ البحر المحيط ٦/ ١٣٠ .

٣ انظر: المعتمد ٢/ ٣٠٦ شرح العمد ٢/ ٢٩٣ التلخيص ٥٢٠ الواضح ٥/ ٣٩٠ المستصفى ٢/ ٤٤٧ نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٨ .

٤ انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٧ الواضح ٥/ ٣٩٠ قواعد الأحكام ٢/ ١٠١، ٢/ ٢٤٣ .

إن هذه المسألة من أوضح المسائل التي تُصوّر لنا أثر التجريد والاشتغال بالكليات بعيداً عن الجزئيات في التقعيد الأصولي، فأكثر المتكلمين يجزم بأن التعارض حكمٌ حقيقيٌ يتعلق بالأدلة الظنية، وهذا التقعيد جاء طرداً لأصول أخرى عندهم مثل قولهم بتصويب المجتهدين،[1] ولكنه من جهة أخرى يدل على إهمال النظر في الأدلة التفصيلية، ومعرفة كيف يقع التعارض بينها عند المجتهدين، ومعرفة أسباب التعارض التي تعرض لذهن المجتهد في الخارج، وكيف تزول.

إن أصعب شيء في هذا التقعيد أنهم يجزمون بأن التعارض يحصل في بعض الصور لجميع المجتهدين، مع عجز الجميع عن الترجيح، وهو افتراض يفتقر للمثال الجزئي الذي يصدقه، وأنى لهم ذلك !

بل إنني أرى من الصعوبة بمكان أن يحصل التعارض لمجتهد واحد طيلة الأزمان، مع تغير الظروف والأسباب الموجبة للترجيح المحيطة بهذا المجتهد .

إن الحكم الواقعي للتعارض هو ذلك الحكم الإضافي الذي سلكه أرباب المنهج الثاني، ذلك أنهم نظروا لما وقع في الخارج من الأدلة الجزئية المتعارضة، فوجدوا التعارض بينها يختلف من مجتهد لآخر، ووجدوا حال المجتهدين متردداً بين التعارض وظهور الراجح، ووجدوا أن مسالك الترجيح واسعة جداً، وبعضها ربما ليس مسطوراً فيما دونه المدونون، وحينئذٍ جعلوا التعارض صفة للمجتهد وليس للدليل، وجعلوا المجتهد متشوفاً للترجيح مهما استمر التعارض في ذهنه .

كذلك عندما نتكلم عن الترجيح، ونصف الأدلة بالراجح والمرجوح، فهذا تجوز؛ لأن الأدلة لا تكون في نفس الأمر إلا على حالة واحدة، فأما وصف (الراجح) أو (المرجوح) فذلك وصف يضاف إلى المجتهد المرجّح، فالدليل راجحٌ عنده، مرجوحٌ عند مجتهدٍ آخر، فهما حكمان إضافيان، وليسا حكمين حقيقين يطلقان على الأدلة في نفس الأمر .

وبناءً عليه فالمرجحات العديدة التي يذكرها علماء الأصول هي مرجحات إضافية لا حقيقية، وسواء منها ما يرجع إلى السند أو المتن أو المعنى، كلها تضاف إلى المجتهدين، وهذا معناه أن وجود مرجح واحد منها في دليل واحد لن يجعله راجحاً عند جميع

---

١ انظر: المستصفى ٢/ ٤٤٧ الواضح ٥/ ٣٩٠ نهاية الوصول ٨/ ٣٦١٨ .

المجتهدين، بل هذا المرجح ربما أورث الترجيح لمجتهد دون آخر، وربما غلب في ذهن مجتهد آخر مرجحٌ لم يخطر ببال هذا المجتهد .

فعلى سبيل المثال يذكر علماء الأصول من مسالك الترجيح (كثرة الرواة)[1] فالخبر الذي رواته أكثر يغلّب في الظن، ويكون أرجح من الخبر الذي رواته أقل، فهذا المرجّح لا يعني وجوده في خبر ما أن يكون راجحاً عند جميع المجتهدين، وذلك لسببين:

الأول: أن المرجحات تتعارض في ذهن المجتهد كما تتعارض عنده الأدلة، فيعمد إلى الترجيح بينها، وهنا يتفاوت المجتهدون .

والسبب الثاني: أن هذه المرجحات التي ينظّر لها علماء الأصول لا توجد في الخارج منفردة، بل تتسابق إلى ذهن المجتهد العديد من المرجحات، فيعضد بعضها بعضاً، وحينئذٍ يحصل تفاوت المجتهدين أيضاً، فيختلف الترجيح من مجتهد لآخر .

وكذلك القرائن عموماً تثبت بالإضافة إلى المجتهدين، فهي إضافية وليست حقيقية، تختلف من مجتهد لآخر باختلاف القدرات الذهنية والعلمية، والجد في البحث والطلب.[2]

ومن هنا يظهر أن (الحكم الإضافي) أقرب لباب التعارض والترجيح من (الحكم الحقيقي) ؛ ذلك أن التعارض والترجيح وصفان يعودان للمستدل؛ وبناءً عليه فالمجتهد القريب من الأدلة التفصيلية أكثر معرفة بأحكام التعارض والترجيح؛ لأنه يربط واقع الأدلة التفصيلية بنظرية التعارض والترجيح في الأذهان، بينما التقعيد المجرد البعيد عن الجزئيات يؤسس أحكاماً للتعارض والترجيح قد لا تنضبط حينما ننزلها على واقع الأدلة الشرعية .

* * *

---

١ انظر: العدة ٣/ ١٠١٩ التمهيد ٣/ ٢٠٢ روضة الناظر ٣/ ١٠٣٠ المسودة ٣٠٥ .

٢ انظر: القرائن عند الأصوليين ١/ ٢٠٧ .

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فقد تمّ بحمد الله تعالى بحث موضوع :

الحكم الإضافي في أصول الفقه

(دراسة في تنزيل الأحكام الأصولية على واقع الأدلة الشرعية)

ويمكن أن ألخص نتائج البحث فيما يأتي:

أولاً: يراد بمصطلح (الحكم الإضافي) تنزيل الأحكام الكلية المجردة التي تذكر في أصول الفقه (وهي الأحكام الحقيقية) على واقع الأدلة الشرعية، وذلك بإضافة هذه الأحكام إلى المجتهد ونسبتها إليه عندما ينظر في دليل شرعي معيّن، بحيث تكون خاضعة لفهم هذا المجتهد وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وسعة علمه، بالإضافة إلى الأدلة الشرعية الجزئية من حيث صفة وقوعها، وطبيعتها التي قد تخالف فيها الأدلة الكلية التي ينظّر لها الأصوليون في بعض الأحكام، بسبب أن تنظيرهم لم ينطلق من الأدلة الشرعية الواقعة.

ثانياً: هذه الأحكام التي تضاف للمجتهد تشمل: الحكم على الأدلة بالقطعية والظنية، والظهور والخفاء، والإحكام والتشابه، والراجح والمرجوح، ونحو هذه الأحكام مما يذكره علماء الأصول بإزاء الأدلة إجمالاً، وقد تختلف هذه الأحكام عندما تضاف للمجتهدين والأدلة الجزئية .

ثالثاً: من المصطلحات المقاربة لمصطلح (الحكم الإضافي) التي ذكرها بعض العلماء: التشابه الإضافي، والإصابة الإضافية، والدلالة الإضافية، وذلك في مقابل: التشابه الحقيقي، والإصابة الحقيقية، والدلالة الحقيقية .

رابعاً: الفروق بين الحكم الحقيقي والحكم الإضافي هي إجمالاً:

١/ الحكم الحقيقي مطلقٌ كليٌ يقع في الأذهان، والحكم الإضافي مقيد جزئي يقع في الخارج .

٢/الحكم الحقيقي واحدٌ، والحكم الإضافي متعدد .

٣ / الحكم الحقيقي ثابتٌ، والحكم الإضافي متغيّر .

خامساً: منهج التقعيد الأصولي غلب عليه الافتراض الذهني والتقدير الذي قد يكون بعيداً عن واقع الأدلة الشرعية؛ فخرجت بعض الأحكام الحقيقية للأدلة الإجمالية بعيدة عن واقع الأدلة الجزئية التي يتعامل معها المجتهدون في الشريعة؛ وذلك بسبب التجريد والبعد عن واقع الأدلة التفصيلية أثناء التقعيد .

سادساً: انتقلت النظرة التجريدية عند الأصوليين من التقعيد إلى الأدلة الجزئية، وذلك بافتراض أن الدليل الجزئي يمكن أن يفيد مدلوله لمجتهد معين مجرداً عن القرائن والأدلة الجزئية الأخرى، ومن هنا افترضوا في أدلة أنها تفيد الظن مجردة، وافترضوا في أخرى أنها تفيد القطع مجردة، والواقع أن كون الدليل الجزئي مجرداً عند مجتهد معين في غاية البعد والاستحالة، بل الأدلة الجزئية تحصل دلالاتها محفوفة بقرائن ودلائل أخرى متفاوتة بالإضافة إلى المجتهدين، فالأدلة الجزئية لا تقع مجردة، والحكم عليها كذلك حكم ذهني لا رصيد له في الخارج .

سابعاً: من فوائد الالتفات للحكم الإضافي عند التقعيد الأصولي إجمالاً:

١/ توسيع استفادة القطع واليقين من الأدلة الشرعية .

٢ / توسيع قاعدة عذر المجتهدين في الشريعة .

٣ / إثراء التقعيد الأصولي بالأمثلة التي لا تعارض الحكم الحقيقي الكلي .

٤ / تقليل المسائل الافتراضية في علم أصول الفقه .

٥ / تأسيس التقعيد الأصولي على منهج الاستقراء، وربط الكليات بالجزئيات .

ثامناً: أصول الفقه من حيث القطعية والظنية تختلف بالنظر للحكم الحقيقي أو الحكم الإضافي، فالحكم الحقيقي لأصول الفقه هو الظنية؛ أي أن الظن داخلٌ في تقرير

بعض الأصول، وذلك لأن الحكم الحقيقي ينظر فيه لواقع أصول الفقه المدونة، والتي يظهر أن الظن داخلٌ فيها إن لم نقل إنه غالب .

فأما الحكم الإضافي لأصول الفقه فهو القطعية؛ وذلك لأن المراد الحكم على أصول الفقه التي تثبت في أذهان المجتهدين في الشريعة، ولاشك أن هذه الأصول قطعية عندهم؛ لأنها ترجع عند المجتهد إلى أدلة أكثر من أن تحصر في تصنيف، ولكن هذه الأدلة تتكاثر عند المجتهد على حسب علمه وبحثه وفكره وقوة ذهنه، بحيث يحصل عنده القطع بالأصل .

والسر في الفرق بين الحكمين:

أن أدلة أصول الفقه التي تصل به لدرجة القطع ليست الأدلة المدونة فقط، بل تمامها في أذهان المجتهدين، وما دوّن دليلٌ ومرشد عليها، لمن رام تتبعها ليصل لدرجة الاجتهاد.

ويبنى على هذا التقرير أن الأصولي حين يطلق يجب أن ينصرف لمن حاز رتبة الاجتهاد في هذه الأصول، فأما من يدرك الأصول المدونة ويقف عندها فليس أصولياً، وحيث سمي كذلك فمن قبيل الاصطلاح فقط .

تاسعاً: التعارض والترجيح من الأحكام الإضافية لا الحقيقية؛ لأنها تتعلق بصفات ترجع إلى المجتهد المستدل لا إلى الدليل، فالتعارض يضاف إلى ذهن المجتهد، والقول بأنه صفة لبعض الأدلة في نفس الأمر قولٌ مرجوح؛ لأنه بعيد عن واقع الأدلة الشرعية وطبيعتها، وعهد المجتهدين بها .

فالتعارض لا يحصل لجميع المجتهدين بالنظر لدليل واحد، وحيث حصل لبعضهم فقد يزول بمزيد البحث وطلب الترجيح، وهذه هي طبيعة الحكم الإضافي التغيّر بحسب أحوال المستدل .

وكذلك الحكم على الدليل بالرجحان، هو حكم إضافيٌّ يرجع إلى المجتهد، ولذلك يختلف الرجحان من مجتهد لآخر، بل يختلف عند المجتهد الواحد باختلاف الأزمان وأحوال النظر والاستدلال .

والله أعلم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

والحمد لله رب العالمين

*   *   *

المراجع:

١–أصول السرخسي، تأليف: أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ .

٢–أصول الفقه، تأليف: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

٣–الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٤–إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، دار الجيل، بيروت .

٥–البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ .

٦–بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت .

٧–البرهان في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور: عبدالعظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ .

٨–التحصيل من المحصول، تأليف: سراج الدين الأرموي، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ .

٩–تقريب الوصول إلى علم الأصول، تأليف: ابن جزي المالكي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠–التقريب والإرشاد، تأليف: القاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١١–التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة، تأليف: د. يحيى بن حسين الظلمي، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ .

١٢–التلخيص، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ .

١٣–التمهيد في أصول الفقه، تأليف: أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد إبراهيم علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جماعة أم القرى، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

١٤–تيسير التحرير، تأليف: محمد بن أمير بادشاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٥–الحدود في الأصول، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق الدكتور: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

١٦–روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق الدكتور: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

١٧–شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١٨–شرح العمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٩–شرح الكوكب المنير، تأليف: ابن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق: وهبة الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.

٢٠–شرح اللمع، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨، دار الغرب الإسلامي، تونس، سحب جديد، ١٤٢٨هـ.

٢١–شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق الدكتور: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٢٢–شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٣–طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناجي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

٢٤–العدة في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي، تحقيق الدكتور: أحمد المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٢٥–الفصول في الأصول، تأليف: أبي بكر الرازي الحنفي، تحقيق الدكتور: عجيل النشمي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٦–فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تأليف: عبدالعلي الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٧–القاموس المحيط، تأليف: مجدالدين الفيروزآبادي، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ .

٢٨–القطعية من الأدلة الأربعة، تأليف: محمد دكوري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ .

٢٩–قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القواعد الكبرى) تأليف: العز بن عبدالسلام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ .

٣٠–كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، تأليف: جلال الدين النسفي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ .

٣١–لسان العرب، لأبي الفضل ابن منظور، دار صادر، بيروت .

٣٢–مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم وولده محمد، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٢هـ .

٣٣–المحصول في علم الأصول، تأليف: فخر الدين ابن الخطيب الرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة /الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ .

٣٤–مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تأليف: شمس الدين بن قيم الجوزية، اختصار: محمد ابن الموصلي، مطبعة دار البيان، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ .

٣٥–المستصفى من علم الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ .

٣٦–المسودة في أصول الفقه، تأليف: ابن تيمية الجد، وابن تيمية الأب، وشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ .

٣٧–المصباح المنير، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ .

٣٨–المعتمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ .

٣٩–مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ .

٤٠–المنخول من تعليقات الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ .

٤١–المنهاج في ترتيب الحجاج، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م .

٤٢–ميزان الأصول في نتائج العقول، تأليف: علاء الدين السمرقندي الحنفي، تحقيق الدكتور: محمد زكي البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ .

٤٣–نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: حسن معوض، وعادل عبدالموجود، مكتبة نزار مصفى الباز، مكة المكرمة /الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ .

٤٤–نهاية الوصول في دراية الأصول، تأليف: صفي الدين الهندي، تحقيق: الدكتور صالح اليوسف، والدكتور سعد السويح، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة /الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ .

٤٥–الواضح في أصول الفقه، تأليف: أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ .

٤٦–الوصول إلى الأصول، تأليف: أبي الفتح ابن بَرهان البغدادي، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ .

Research Summary

This research addresses the issue of download theory on reality, and to test the safety and Ataradha during the download.

The researcher found that some relative theories during application.

The researcher found the need to establish theories on inductive approach to overcome this relative.

* * *

- -AluwadhfeOswolFiqgah, Written by: AbiAlovaaIbnAqil al-Hanbali, achieve: d Abdullah Al-Turki, Alrrsalh Foundation, Beirut, the first edition, 1420h

* * *

- -sharrh Alma, Author: Abu Ishaq al-Shirazi, achieve: Trrki Abdel Meguid, Darr Islamic Algrrb, Beirut, Lebanon, the first edition 0.1408, Darr Islamic Algrrb, Tunisia, ShhabAjdiad, 1428h.
- -sharrhMokhtssrAlroodh, Written by: NjajmAldean Toffee Hanbali, achieve: Dr. Abdullah Al-Turki, Foundation Alrrsalh, second edition, 1419h.
- -AladdhfeOswolFiqgah, Author: Judge AbiEyealyAllfraiHanbali, achieving Dr. Ahmed Mubaraki, Third Edition, 1414h
- -AlvswolfeAloswol, Author: Abu Bakr al-RaziHanafi, Dr. achieve: AjilNashmi
- Second edition, 1414h.Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Kuwait
- -QoedAlahkaamfeMassaalhAlonaam (AlqoedAlkbery) Written by: Izzibn Abdul Salam, achieve: NazihHammad, Wa Osman Dmaaria, DarrAlqqlm, Damascus, Second Edition, 1428h
- Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Kuwait
- -MjmowoaFattaaoyShaykh al-Islam IbnTaymiyyah, Complex: Abdulrahman bin Mohammed IbnQasimWawldh Mohammed, publisher Dar AaalmKettb for printing, publishing and distribution, Riyadh, 1412
- -MahssolfeAllmAloswol, Written by: Fakhr al-Din Ibn al-Khatib al-Razi, achieve: just Abdalmugod, and Ali Mouawad, library Nizar Mustafa El-Baz, Mecca / Riyadh, the first edition, 1417h
- -AlmstcefymnAllmAloswol, Author: Abu Hamid al-Ghazali, achieve: Mohammed Suleiman Al-Ashqar, Foundation Alrssalh, the first edition, 1417h
- -Almataatmd, Author: Abu Hussein AlbesbarMu'tazili, achieve: Khalil Meis, Dar KettbAlallmah, Beirut, Lebanon, the first edition, 1403h
- -MeszanAloswolfeNtiaújAlakwol, Written by: AlaalddinSamarqandiHanafi, the achievement of Dr. Mohammed ZakiAlberr, DarrTuraat Library, Cairo, Second Edition, 1418h

Arabic References

- # AswolSarkhasi written by Abu Bakr Mohammed bin Ahmed Sarkhasi achieve Abe Alovaa Afghan DarrKettbAlalmaah Beirut, Lebanon for the first edition of 1414 h
- AaalamAlmowoqeen Ann RbbAlammyin, IbnQaiemAljoseah ,DarrJiel, Beirut#
- AlbhrAlomaeatFeiAswolFiqgah, by Badr al-Din Zarkashi Ministry of Awqaf and #
- Islamic Affairs, Kuwait, second edition 1413 h
- BarhaanFeiOswolFiqgah, Author: Imam AlharmyinJouini, achieve: Dr. Abdel Azim El-Deeb, Doha Modern Printing Press, Qatar, the second edition .1400 h
- TaatqryibAlousollelaAllmAloswol, written by Ibnjzea al-Maliki molecule, achieving Mohammad Mukhtar bin Mohammed alameenShanqeeti, IbnTaymiyyah Library,
- Cairo, the first edition, 1414h.
- Altqryib Wu Alarchad, Author: Judge Abu BakrAlbaqlani, achieve: Dr. Abdul Hamid Abu Zneid, Alrssalh Foundation, the first edition, 1413h
- Altsowib Wu Altaktih Wu AtherhmafeMsaaúlOswolFiqh Wu MananahjAlmadrrshAlaklleyehAlhadddath, Written by: d. Yahya bin Hussein aldhlme, Dar Altadmmria, Riyadh, the first edition, 1435h
- -Altaatlkhis, Author: Imam AlharminJouini, achieve: Mohammed Hassan Ismail, Dar AlkketbAlaalmah, Beirut, Lebanon, the first edition, 1424h
- -AltmheyedfeOswolFiqgah, Author: Abu KhattabAlklothaneHanbali, achieve: Mvvid Abu Amsha, Wa Mohammed Ibrahim Ali, MrrkzAlbbgesAlallmaWaAhiea
- Islamic Altaatrat, Jaamah Umm al-Qura, the second edition, 1421h
- -sharrhAlamda, Author: Abu Hussein AlbbesraMu'tazili, achieve: Dr. Abdul Hamid Abu Zneid, Alalouom Foundation WaAlhkm, Medina, the first edition, 1410h

Additional Judgement in Fundamentals of Jurisprudence "Usool Al-Fiqh" (Study of Revelation of Fundamental Judgements on Reality of Sharia Evidence)

Dr. Yahya Ibn Hussein AL-Dhalmi
Department of Fundamentals of Jurisprudence - Faculty of Sharia
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This research addresses the issue of download theory on reality, and to test the safety and Ataradha during the download.

The researcher found that some relative theories during application.

The researcher found the need to establish theories on inductive approach to overcome this relative.

النسخ في آيات الزكاة والصدقة
عـرض ودراسـة

د. العباس بن حسين بن علي الحازمي
قسم القرآن وعلومه - كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

النسخ في آيات الزكاة والصدقة
عـرض ودراسـة

د. العباس بن حسـين بن علي الحازمي
قسـم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

موضوع نسخ آيات الزكاة والصدقة من أكثر موضوعات النسخ ـ عدا القول بالنسخ بآية السيف ـ تكرراً في كتب المفسرين وكتب علوم القرآن عموما والنسخ خصوصاً .

وقد اشـتمل هذا البحث على دراسـة ١٣ ثلاثة عشرة آية وقع فيها الخلاف بين المفسرين هل هي منسوخة أم محكمة .

وتكون البحث من مقدمة وتمهيد واثني عشر مبحثاً وخاتمة وملحقا للمقارنة ، وفهارس كاشفة.

عرّفت في التمهيد بالنسخ لغة واصطلاحا ، وبينت معناه عند المتقدمين والمتأخرين ، كما عرّفت بالزكاة والصدقة ، وبينت الفروق بينهما .

ثم كان الكلام بعد ذلك عن ثلاث عشرة آية هي صلب البحث ومادته وهي :

الآية ٣ من سورة البقرة ، والآية ٢١٥ من سورة البقرة ، والآية ٢١٩ من سورة البقرة ،

والآية ١٤١ من سورة الأنعام ، والآية ١٩٩ من سورة الأعراف ، والآية ٣٤ من سورة التوبة،

والآية ٦٠ من سورة التوبة ، والآية ١٠٣ من سورة التوبة ، والآية ٣٦ من سورة محمد صلى الله عليه وسلم ، والآية ١٩ من سورة الذاريات ، والآيتين ١٣،١٢ من سورة المجادلة ، والآية ١٤ من سورة الأعلى .

وقد درست أقوال المفسرين من المتقدمين والمتأخرين ومواقفهم من القول بنسخ تلك الآيات مع بيان القول الراجح .

وعقدت مقارنة بين كتب النسخ في مواقفها في القول بالنسخ في هذه الآيات .

ثم ختمت البحث بخاتمة بينت فيها أبرز النتائج والتوصيات .

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ [النساء: ١].

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾ [الأحزاب: ٧٠ – ٧١].

أما بعد:

فإن أهمية معرفة الناسخ والمنسوخ لا تخفى على طالب علم، ولتلك الأهمية العظمى اعتنى العلماء المحققون بالتأليف فيه استقلالاً أو تبعاً أو ضمّنوا كتبهم كثيراً من مسائله خاصة المفسرين فقد أفردوا مساحة كبيرة من تفاسيرهم للإشارة والتعليق والحديث عن الآيات الناسخة والمنسوخة.

وتعد آيات الزكاة والصدقة من أكثر المواضع التي تكرر فيها الحديث عن النسخ – عدا ما كان من القول بنسخ آية السيف لآيات العفو والصفح – وقد تباينت مواقف العلماء والمفسرين من مسألة نسخ آية أو آيات من آيات الزكاة والصدقة في القرآن.

لذلك كان بحثي هذا لأجلّي حقيقة تلك المواقف وأوازن بينها وأحقق تلك المسألة تحقيقاً علمياً وافياً بإذن الله.

فكانت دراستي هذه حول (النسخ في آيات الزكاة والصدقة عرض ودراسة).

أهمية المسألة وأسباب اختيارها:

١- كثرة كلام المفسرين من المتقدمين والمتأخرين حول هذه المسألة وتعارض أقوالهم وآرائهم فيها بشدة.

٢- التعارض الشديد بين أقوال العلماء الذين ألفوا في الناسخ والمنسوخ حول هذه المسألة وتباين آرائهم.

٣- تعلق هذه المسألة بهذه العبادة العظيمة وهي الزكاة وصدقة الفطر ونوافل الصدقات.

أهداف بحث هذه المسألة:

١- تحقيق أقوال المفسرين من السلف والخلف حول هذه المسألة وتنقيحها وبيان المقصود من تلك الأقوال.

٢- دراسة المواضع التي قيل بنسخها من آيات الزكاة والصدقة وبيان الموقف العلمي الصحيح من القول بنسخها أو أحكامها.

٣- توضيح المعنى الصحيح لمصطلح النسخ الوارد في كلام المتقدمين والمتأخرين.

حدود البحث:

اقتصرت في دراستي هذه على آيات الزكاة والصدقة التي جرى فيها بين المفسرين والمصنفين في الناسخ والمنسوخ حوار ونقاش حول القول بنسخها أو إحكامها وقد بلغت ثلاث عشرة آية، أما ما جاءت إليه الإشارة عابرة من قبل بعض المفسرين كآية ٢٦١ من سورة البقرة وآية ٩٢ من سورة آل عمران؛ لأن تلك الآيتين لم يرد لها ذكر في كتب الناسخ والمنسوخ ولم ينقل القول بوقوع النسخ فيها إلا عدد يسير من المفسرين وكان ترجيحهم أيضاً أنها محكمة وليست منسوخة.

كذلك لم أدخل في دراستي هذه الآيات المتعلقة بالنفقة والمواريث؛ فإنها باب آخر غير الزكاة والصدقة، خلافاً للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام في كتابه الناسخ والمنسوخ فقد أدخل قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ

﴿ وَٱلۡمَسَٰكِينُ ﴾ [النساء: ٨] في آيات الزكاة المنسوخة. والحق أن تلك الآية لا علاقة لها بالزكاة والصدقة وإنما هي في الوصية للوارث وغيره.

الدراسات السابقة:

لم أقف على جهد سابق في جمع آيات الزكاة والصدقة المدعى نسخها مفردة إلا ما صنعه الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في الناسخ والمنسوخ حيث عقد باباً للآيات المنسوخة من آيات الزكاة وذكر فيه آيتين الأولى ليست من آيات الزكاة بل هي من آيات المواريث والوصية والأخرى هي الآية ١٤١ من سورة الأنعام، وذكر آيتي المجادلة ١٢، ١٣ في باب سماه باب النجوى وما كان من نسخها.

وبقيت ٩ آيات لم يتطرق إليها من قريب أو بعيد.

وأما الدكتور مصطفى زيد في النسخ في القرآن فقد عقد باباً جمع فيه كل دعاوى النسخ التي لم تصح وذكر بعض آيات الزكاة والصدقة التي وردت في دراستي هذه موزعة بين تلك الأبواب والفصول.

خطة البحث:

وقد تضمن بحثي هذا مقدمة وتمهيداً واثني عشر مبحثاً وخاتمة.

أما المقدمة ففيها أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، وخطتي فيه، والمنهج في كتابته.

التمهيد: يشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بالنسخ.

المطلب الثاني: التعريف بالزكاة والصدقة.

المبحث الأول: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣]

المبحث الثاني: قوله تعالى: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلۡ مَآ أَنفَقۡتُم مِّنۡ خَيۡرٖ فَلِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۗ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ ٢١٥ ﴾ [البقرة: ٢١٥]

المبحث الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [البقرة: ٢١٩]

المبحث الرابع: ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١]

المبحث الخامس: قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]

المبحث السادس: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ﴾

[التوبة: ٣٤]

المبحث السابع: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠]

المبحث الثامن: قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣]

المبحث التاسع: قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴾

[محمد: ٣٦]

المبحث العاشر: قوله تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾ [الذاريات: ١٩]

المبحث الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٢) ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المجادلة: ١٢ – ١٣]

المبحث الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾ [الأعلى: ١٤]

الخاتمة.

الفهارس.

منهج البحث:

وقد اعتمد في هذه البحث المنهج الاستقرائي التحليلي.

وسلكت الخطوات المنهجية التالية:

- عزوت الآيات إلى سورها مكتوبة بالرسم العثماني.
- خرجت الأحاديث من مصادرها المعتمدة، ونقلت حكم المتقدمين أو المتأخرين من المحدثين على ما يحتاج إلى حكم أو نقد.
- عزوت الآثار والأقوال إلى قائليها من مظانها.
- وثقت المسائل العلمية والنقول من مصادرها الأصلية.
- ضبطت ما يحتاج بالشكل وعرّفت ما يحتاج إلى تعريف في الهامش.
- ناقشت الأقوال وبينت الراجح في كل موضع.
- ختمت البحث بفهارس.
- عقدت جدولاً للمقارنة بين كتب النسخ التي وقفت عليها ومواقفها في القول بنسخ الآيات التي درستها في هذا البحث.

وختاماً أسأل الله عز وجل أن يضيف هذا البحث جديداً للمكتبة القرآنية عموماً ولموضوع النسخ في القرآن خصوصاً.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

التمهيـد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

التعريف بالنسخ

تعريف النسـخ لغة واصطلاحاً:

النسـخ لغة:

يأتي لمعان منها:

– الإزالة والإبطال: ومنه نسخت الشمس الظل، أي: ازالته ونسخت الريح الأثر، أي: غيّرته[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦].

– النقل والتحويل: ومنه نسخت الكتاب[2].

ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٩].

النسـخ اصطلاحاً:

رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي متراخٍ عنه[3].

وهذا التعريف إنما هو في اصطلاح المتأخرين والأصوليين، أما السلف والمتقدمون فإنهم يطلقون النسخ ويريدون به معانٍ غير ما أراده الأصوليون.

---

(١) انظر: الصحاح، نسخ، ٤٢٣/١، ومعجم مقاييس اللغة، نسخ ص١٠٢٦، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٤٣، واللسان، نسخ ٦١/٣.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، نسخ، ص١٠٢٦، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٤١، واللسان، نسخ ٦١/٣.

(٣) وهذا التعريف هو الذي عليه أكثر العلماء، واختاره ابن الحاجب وصححه في مختصر المنتهى مع شرحه ١٨٥/٢.

وانظر: الموافقات ٩٩/٢، والنسخ في القرآن لمصطفى زيد ١٠٥/٢، ودراسات في علوم القرآن الكريم ص٤٠٤، والوجيز في علوم القرآن العزيز ص٢٣٨، ومقدم تحقيق الناسخ والمنسوخ للنحاس ١١٠/١.

معنى النسخ عند السلف والمتقدمين:

وردت كلمة (النسخ) في استعمال السلف والمتقدمين، ولم يكن مقصودهم من إطلاقها ما استقر عليه معناها عند الأصوليين فقط، وإنما كانوا يريدون بها تارة تخصيص العام، وتارة تقييد المطلق، وتارة تفصيل المجمل، وتارة إيضاح المبهم وهكذا[١].

يقول ابن تيمية رحمه الله: "والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف – العام – كل ظاهر ترك ظاهرة لمعارض راجح؛ كتخصيص العام وتقييد المطلق"[٢].

ويقول أيضاً: "إن لفظ النسخ مجمل، فالسلف كانوا يستعملونه فيما يظن دلالة الآية عليه من عموم أو إطلاق أو غير ذلك"[٣].

ويقول الشاطبي رحمه الله: "والذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به والثاني هو المعمول به..."[٤].

ويقول ابن القيم رحمه الله: "ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد، وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً؛ لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد... ومن تأمل

---

(١) انظر: الموافقات ٢/ ٩٩، والوجيز في علوم القرآن العزيز ص٢٢٩، ومقدمة تحقيق الناسخ والمنسوخ للنحاس ١٠٣/١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٧٢/١٣.

(٣) المصدر السابق ١٠١/١٤.

(٤) الموافقات ٢/ ٩٩.

كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر"[1].

ولعل أول من ميّز بين هذه الاستعمالات لكلمة (النسخ) والإطلاقات لها هو الإمام الشافعي رحمه الله حيث حرر معنى النسخ وميزه من بين تلك الإطلاقات الواسعة وجعل تقييد المطلق وتخصيص العام وتبيين المجمل من باب بيان المراد بالنص، وأما النسخ فهو رفع حكم النص[2].

وجرى العلماء بعد الشافعي رحمه الله على هذا التفريق والتمييز، فهذا الإمام الطبري رحمه الله يقول: "...وإنما قلنا: هذا القول أولى الأقوال بالصواب؛ لما قد دللنا عليه في كتابنا **"اللطيف من البيان عن أصول الأحكام"**، من أن الناسخ غير كائنٍ ناسخاً إلا ما نفى حكم المنسوخ فلم يجز اجتماعهما فيما قد كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص، فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل..."[3].

ويقول النحاس: "والصواب أن يقال: ليست الآية ناسخة ولا منسوخة؛ لأن العلماء قد تنازعوا القول فيها، وهي محتملة لغير النسخ، وما كان محتملاً لغير النسخ لم يقل فيه ناسخ ولا منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها، فأما ما كان يحتمل المجمل والمفسر، والعموم والخصوص، فعن النسخ بمعزل..."[4].

ويقول السخاوي: "... لم يريدوا بالنسخ ما حددناه به، وإنما كانوا يسمون ما يغير الأحوال نسخاً"[5].

ويقول ابن عاشور: "... التخصيص عند المتقدمين يسمى نسخاً"[6].

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٦٦.

(٢) انظر: الرسالة ص١٠٦، ١١٠، ١١١، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٤٠٣، والشافعي حياته وعصره ص٢٦٥، ومقدمة تحقيق الناسخ والمنسوخ للنحاس ١/ ١٠٤.

(٣) جامع البيان للطبري ٤/ ٥٥٣، ٥٥٤.

(٤) الناسخ والمنسوخ ١/ ٤٦٨.

(٥) جمال القراء ١/ ٣٨.

(٦) التحرير والتنوير ٨/ ١٢٢.

وجمع بعض المتأخرين بين الإطلاقين للنسخ فسمى النسخ في استعمال الأصوليين (النسخ الكلي)، وسمى النسخ في استعمال المتقدمين (النسخ الجزئي)[1].

وإنما أطلت الكلام في هذه المسألة لأنه سيتضح من خلال صفحات البحث القادمة أن كثيراً من دعاوى النسخ في آيات الزكاة والصدقة وغيرها إنما هي من قبيل استعمال السلف لكلمة (النسخ) بمعنى البيان أو التخصيص أو التقييد لا بمعناه الاصطلاحي المتأخر.

شروط النسخ:

اشترط العلماء للنسخ شروطاً عدة، وهي مستخرجة من التعريف الاصطلاحي الذي ارتضاه الجمهور.

وتلك الشروط هي:

١- أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً.

٢- أن يكون الناسخ خطاباً شرعياً متأخراً عن الخطاب المنسوخ حكمه.

٣- أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت معين.

٤- أن يكون بين الدليلين تعارض حقيقي، فلم يمكن الجمع بينهما[2].

وفي كثير من النماذج التي تمت دراستها في هذا البحث نجد أن هذه الشروط غير متوفرة.

ما يقع فيه النسخ وما لا يقع:

- يقع النسخ في (الأوامر) و(النواهي) أي: (فروع العبادات والمعاملات) سواء كانت صريحة في الطلب كقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة:

---

(١) انظر: الوجيز في علوم القرآن العزيز ٢٤٠.

(٢) انظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٩٥، ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٩٥، ودراسات في علوم القرآن الكريم ص٤٠٥، والوجيز في علوم القرآن العزيز ص٢٤٠.

١٤٤] أو بصيغة الخبر ومعناه الطلب كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤][(١)].

ولا يقع النسخ في:

- مسائل العقيدة والتوحيد وأصول الدين.
- أصول العبادات والمعاملات.
- الأخلاق والآداب.
- الأخبار والقصص[(٢)].

المطلب الثاني

التعريف بالزكاة والصدقة

الزكاة لغة:

مصدر "زكا".

وهو يأتي لمعانٍ عدة منها:

- النماء والزيادة، ومنه: زكا الزرع أي: نما وازداد[(٣)].
- الصلاح والطهارة والنقاء، ومنه: رجل زكي أي: تقي طاهر[(٤)].

ومنه قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وسميت زكاة المال بهذا؛ لأنها تطهير للمال وتثمير وإصلاح ونماء فهي تزيد في المال الذي أُخرجت منه، وتقيه الآفات، وفي الزكاة تنمية للفقير، ونفس المتصدق المزكي تزكو، وماله يزكو[(٥)].

---

(١) انظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٥٧، ودراسات في علوم القرآن الكريم ص٤٠٧، والوجيز في علوم القرآن العزيز ص٢٤٥.

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ١/٤٠٥، والإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٥٧، ودراسات في علوم القرآن الكريم ص٤٠٨، والوجيز في علوم القرآن العزيز ص٢٤٦.

(٣) انظر: الصحاح، زكا ٦/٢٣٦٨، ومعجم مقاييس اللغة، زكا، ص٤٥٧.

(٤) انظر: اللسان، زكا ١٤/٣٥٨، ومعجم مقاييس اللغة، زكا، ص٤٥٧.

(٥) انظر: معجم مقاييس اللغة، زكا ص٤٥٧، والمجموع للنووي ١/١١٧٤، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥/٨، ولسان العرب، زكا، ١٤/٣٥٨.

قال في اللسان: "وأصل الزكاة في اللغة الطهارة والنماء والبركة والمدح، وكله قد استعمل في القرآن والحديث"[١].

الزكاة اصطلاحاً:

لها عدة تعريفات:

ما أخرجته من مالك لتطهره به[٢].

وقيل: اسم لأخذ شيء مخصوص من مال مخصوص على أوصاف مخصوصة لطائفة مخصوصة[٣].

وقيل: الحصة المقدرة من المال التي فرضها الله للمستحقين، أو إخراج هذه الحصة[٤].

ولعل أجمع تعريفات الزكاة ما ذكره الجرجاني بقوله:

عبارة عن إيجاب طائفة من المال في مال مخصص لمالك مخصوص[٥].

والصدقة لغة من صدق: وهي في الأصل يدل على القوة، ومنه الصدق خلاف الكذب، ومنه الصدقة، وهي ما يخرجه الإنسان من ماله[٦].

وهي اصطلاحاً: العطية يبتغي بها المثوبة من الله[٧].

وتسمى الزكاة صدقة، يقول ابن تيمية رحمه الله: "فقد سمى الله الزكاة صدقة وزكاه"[٨].

---

(١) اللسان، زكا، ١٤/٣٥٨.

(٢) اللسان، زكا، ١٤/٣٥٨.

(٣) المجموع ١/١١٧٤.

(٤) فقه الزكاة ص٥٧.

(٥) التعريفات ص١١٩.

(٦) انظر: معجم مقاييس اللغة، صدق، ص٥٨٩، والقاموس المحيط، صدق، ص٩١.

(٧) انظر: التعريفات للجرجاني ص١٣٨.

(٨) مجموع الفتاوى ٢٥/٨، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ٨/٢٣٧.

وكما سماها الله تعالى صدقة فقد سماها النبي ﷺ صدقة كما في حديث معاذ رضي الله عنه وفيه: "... فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[1]. وحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[2].

يقول الماوردي: "الصدقة زكاة والزكاة صدقة، يفترق الاسم ويتفق المسمى"[3].

يقول ابن العربي: "إذا أطلقت الصدقة في القرآن فهي الفرض"[4].

ولذلك فإن الصدقات في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠]. مرادٌ بها الواجبة، لأنه يلزم من دخول المندوبة فيها أن تكون مصارف جميع الصدقات واجبها ومندوبها محصوراً في الأصناف الثمانية، وذلك غير صحيح؛ فإن مصارف الصدقات المندوبة أوسع من ذلك[5].

وفي تسمية الزكاة بالصدقة دلالة على صدق مؤديها وصدق إيمانه[6].

والمتأمل في آيات الزكاة والصدقات في القرآن يجد أن استعمال لفظ الزكاة أكثر في الآيات والسور المكية مثل: الأعراف ١٥٦، مريم آية ٣١، ٥٥، الأنبياء ٧٣، المؤمنون ٤، النحل ٣، الروم ٣٩، لقمان ٤، فصلت ٧، المزمل ٢٠.

وأما استعمال لفظ الصدقة والصدقات فكان أكثر في الآيات والسور المدنية مثل: البقرة ١٩٦، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨٠، النساء ١١٤، التوبة ٥٨، ٦٠، ٧٥، ١٠٣، ١٠٤، الأحزاب ٣٥، المجادلة ١٢، ١٣[7].

وتسمى الزكاة كذلك "حقاً"[8].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٣٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٤٧).

(٣) الأحكام السلطانية ص١٤٥.

(٤) أحكام القرآن ٥٢٢/٢، وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٥/١٠.

(٥) انظر: التفسير الكبير ١١٦/١٦، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥*٧٦.

(٦) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٢١/٢.

(٧) انظر: فقه الزكاة ص٥٩، ٦٣.

(٨) انظر: التحرير والتنوير ١٢٠/٨.

حكم الزكاة ووقت فرضها:

الزكاة ركن من أركان الإسلام وهي واجبة بالكتاب والسنة والإجماع.

فأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وأما السنة فقوله ﷺ: "أعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم"[١].

وأما الإجماع فقد أجمع المسلمون في سائر الأعصار والأمصار على وجوبها، واتفق الصحابة ﷺ على قتال مانعيها[٢].

أما وقت فرضية الزكاة، فعن مالك رحمه الله أن الزكاة والصوم فرضا بالمدينة[٣].

يقول مكي بن أبي طالب: "وأكثر الناس على أن الزكاة فرضت بالمدينة، لا أعرف في ذلك خلافاً"[٤].

ويشكل على هذا ورود ذكر الزكاة في آيات مكية كثيرة، ولهذا ذهب الطاهر بن عاشور، إلى أن فرض الزكاة كان مع فرض الصلاة في ابتداء الإسلام أو بعده بقليل.

وحمل قول من قال أنها فرضت في المدينة من جماهير العلماء والمفسرين أن المقصود به فرض مقاديرها وذكر مستحقيها وبيان الأنواع المزكاة ومقادير النّصُب[٥].

والذي يترجح – والله أعلم – أن أصل فرضها كان بمكة، ولكن تفصيل أحكامها وبيان مصارفها كان بالمدينة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب ١١٧٤/١، والمغني ٤ /٥.

(٣) انظر: الإيضاح لمكي ص٢٤٥، وفتح الباري لابن حجر ٣ /٣٢٩، واستنبط ذلك ابن حجر من حديث قيس بن سعد بن عبادة الآتي ذكره وفيه أن فرض زكاة الفطر كان قبل فرض الزكاة وإنما فرض الفطر مع الصوم.

(٤) الإيضاح ص٢٤٥، وانظر: فتح الباري لابن حجر ٣ /٣٣٩، وفيه أن الأكثر على فرضها كان بعد الهجرة.

(٥) انظر: التحرير والتنوير ٨ /١٢١.

يقول ابن كثير رحمه الله في تعليقه على قول من قال بالنسخ في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]: "... وفي تسمية هذا نسخاً نظر لأنه قد كان شيئاً واجباً في الأصل، ثم إنه فصّل بيانه وبيّن مقدار المخرج وكميته، قالوا: وكان هذا في السنة الثانية من الهجرة، فالله أعلم"(١).

ويقول أيضاً: "وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]: الأكثرون على أن المراد بالزكاة هنا زكاة الأموال، مع أن هذه الآية مكية، وإنما فرضت الزكاة بالمدينة في سنة اثنتين من الهجرة، والظاهر أن التي فرضت بالمدينة إنما هي ذات الأنصبة والمقادير الخاصة، وإلا فالظاهر أن أصل الزكاة كان واجباً بمكة كما قال تعالى في سورة الأنعام وهي مكية: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]"(٢).

المقصود بآية الزكاة أو آية الصدقة:

يتكرر كثيراً في كتب الناسخ والمنسوخ وكذلك بعض كتب التفسير عبارة "نسختها آية الصدقة أو آية الزكاة"، أو "منسوخة بآية الزكاة أو آية الصدقة"، وفي الأسطر القادمة سيكون الحديث عن المقصود بهذه الآية وهل هي آية بعينها أم مجموعة آيات.

وقد جاء في صحيح البخاري من حديث أبي مسعود البدري ﷺ قال: "لما نزلت آية الصدقة كنا نُحامل..."(٣).

في المقصود بآية الزكاة أو آية الصدقة أقوال عدة:

القول الأول: أنها مجموعة آيات مدنية بيّن فيها وجوب الزكاة وتفصيل أحكامها كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

---

(١) تفسير ابن كثير ٣/ ١٣٧٤.

(٢) تفسير ابن كثير ٥/ ٢٤١٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤١٥).

يقول ابن عبد البر: "... وقالت طائفة هذه الآية منسوخة نزلت قبل نزول الزكاة، لأن السورة مكية: قالوا: لم تنزل آية الزكاة إلا بالمدينة، قوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] ونحو هذا..."[١].

ويقول القرطبي: "... وقول ثالث: هو منسوخ بالزكاة؛ لأن السورة مكية، وآية الزكاة لم تنزل إلا بالمدينة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣][٢].

القول الثاني: أنها قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣].

يقول هبه الله بن سلامة: "فصارت آية الزكاة وهي قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣] ناسخة لها..."[٣].

ويقول ابن حجر في المقصود بآية الصدقة الواردة في حديث ابن مسعود ﷺ "كأنه يشير إلى قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]"[٤].

ويقول ابن عاشور: "... وعن السدي أنها نسخت بآية الزكاة يعني ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]..."[٥].

القول الثالث: أنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٦٠].

يقول النحاس: "قال الله عز وجل ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة: ٦٠] أدخلت في الناسخ والمنسوخ؛ لأنها نسخت كل صدقة في القرآن"[٦].

---

(١) موسوعة شروح الموطأ، التمهيد ٨٠/٢٦١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٩/٥٤.

(٣) الناسخ والمنسوخ لهبة الله بن سلامة المقري ص٥٢.

(٤) فتح الباري ٣/١٦٢، وكذا قال العيني في عمدة القارئ ١٣/٢٨٨.

(٥) التحرير والتنوير ٨/١٢٢.

(٦) الناسخ والمنسوخ ٢/٤٤١.

وأخرج بإسناده عن عكرمة قوله عن هذه الآية: "نسخت كل صدقة في القرآن"[1].

وقال عنها ابن العربي: "... قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقال بعضهم هذه الآية نسخت كل صدقة في القرآن"[2].

فإذا ضممنا هذه الأقوال إلى ما ورد عن يزيد بن القعقاع والضحاك وغيرها من أن آية الزكاة نسخت كل صدقة في القرآن، عرفنا أنهم كانوا يقصدون هذه الآية[3].

ويقول الكرمي عن آية (٢١٥) في سورة البقرة "أنها منسوخة بآية الزكاة ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]"[4].

وقد رجح جمهور المفسرين والعلماء المتقدمين والمتأخرين أن آية ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ [التوبة: ٦٠] هي آية الزكاة وآية الصدقة كابن بطال وابن العربي وابن عبد البر وابن عطية وأبي حيان وابن عثيمين وغيرهم[5].

وأغرب ابن الجوزي فعد قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥] آية الصدقة[6].

وكذا أغرب الزركشي فعد قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ﴾ [البقرة: ٢٧١] آية الصدقة[7].

والذي يترجح أن كل آية في القرآن فيها ذكر الزكاة أو الصدقة يمكن أن تسمى آية الزكاة أو الصدقة بسبب ذكرها فيها.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ٢/ ٢٥٤.

(٣) وهذا ليس موافقة لهذا القول بإطلاقه، بل سيأتي مناقشته في مواضعه. وانظر تلك الآثار والأقوال في مصنف ابن أبي شيبة (١٠٥٨٥) والناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢، وسيأتي تخريجها.

(٤) قلائد المرجان ص١٤٦.

(٥) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري ٣/ ٥٥٨، والتمهيد ٨/ ٢٤٧، وأحكام القرآن لابن العربي ٣١٧/١، والمحرر الوجيز ٢٨١/١، والبحر المحيط ٥/ ٥٩، وتفسير ابن عثيمين ٤/ ٢٢٦.

(٦) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين ٤٣٥/١.

(٧) انظر: البرهان ٤/ ٤٢٤.

أما الآية التي يقصدها من ذهب إلى نسخ كل تلك الآيات بها، أو أن فرض الزكاة وإيجابها كان بها فهو متردد بين آيتين الآية (٦٠) من التوبة أو الآية (١٠٣) من التوبة.

والمتأمل في الآيتين، يجد أن آية (٦٠) فيها الأصناف المستحقة للزكاة، وآية (١٠٣) فيها إيجاب الزكاة وفرضها، وهناك آيات أخرى فيها ذكر فرض الزكاة وإيجابها مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وغيرها.

أما آية الصدقة الواردة في حديث أبي مسعود ﷺ فالأقرب أنها الآية (١٠٣) من سورة التوبة، وقصة الحديث تؤيد ذلك.

وخلاصة الكلام أن آية الصدقة أو الزكاة لا تطلق على آية بعينها وإنما يراد بها في كل موضع ذكرت فيه ما يناسبها من آيات الزكاة أو الصدقة الواردة في القرآن الكريم والله أعلم.

* * *

المبحث الأول

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣]

معنى الآية:

يصف الله عز وجل عباده المؤمنين – سواءً كانوا من مؤمني العرب أو العجم أو عموم من آمن من أهل الكتاب – يصفهم بهذه الصفات الثلاث ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣].

الصفة الأولى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾:

أي: يؤمنون بالله وأسمائه وصفاته وملائكته واليوم الآخر، وما يقع فيه، وكل ما غاب عن حواسّهم مما أخبرهم الله عز وجل به، أو أخبرهم به رسوله ﷺ[١].

الصفة الثانية: ﴿ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾:

أي: يؤدون الصلاة – فرضها ونفلها – بإتمام أركانها وفرائضها، واستيفاء شروطها، وأقوالها وأفعالها[٢].

الصفة الثالثة: ﴿ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾:

والرزق هنا يشمل كل ما ينتفع به حساً كان أو معنى[٣].

وفي المراد بالنفقة هنا أقوال عدة:

الأول: الزكاة المفروضة، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[٤].

وحجة أصحاب هذا القول: الاقتران الدائم بين الصلاة والزكاة في القرآن الكريم[٥].

الثاني: نفقة الرجل على أهله، وهو مروي عن ابن مسعود ﷺ[٦].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤٢/١، وأحكام القرآن لابن العربي ١٦/١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٥٢/١، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٣٢/١٣.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٢٤٧/١، وأحكام القرآن لابن العربي ١٧/١.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٢/١.

(٤) كما أخرجه الطبري في جامع البيان عنه ٢٤٩/١، وعزاه ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص١٢٧ لقتادة.

(٥) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٨/١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٢/١.

(٦) كما أخرجه الطبري في جامع البيان ٢٥٠/١ عنه، وعزاه ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص١٢٧ لحذيفة.

وحجة أصحاب هذا القول أن أفضل النفقة هي النفقة على الأهل، كما في حديث أبي هريرة ﷺ: (أن رسول الله ﷺ قال: دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجراً الذي أنفقته على أهلك)[1][2].

الثالث: صدقة التطوع، وهو مروي عن قتادة والضحاك[3].

وحجة أصحاب هذا القول أن الزكاة المفروضة لا تأتي في القرآن الكريم إلا بلفظها المختص وهو (الزكاة)، فإذا جاءت بلفظ غير الزكاة احتملت الفرض والتطوع، فإذا جاءت بلفظ النفقة – كما في هذه الآية – لم تكن إلا التطوع[4].

الرابع: الحقوق الواجبة العارضة في الأموال – سوى الزكاة –.

وحجة أصحاب هذا القول أن اقترانها بالصلاة يدل على فرضيتها، لكنه لما عَدَل عن لفظها كان المقصود فرضاً آخر سوى الزكاة[5].

الخامس: العموم؛ فيشمل كل نفقة واجبة أو مستحبة أو مباحة، من مال، أو جاه، أو علم أو نحوه.

والقول بالعموم هو اختيار الطبري وابن العربي وابن عطية والقرطبي[6].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٩٩٥).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٨/١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٣/١.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٣٨/١ عن قتادة، وعزاه ابن العربي في أحكام القرآن ١٨/١ إلى الضحاك، وفي نواسخ القرآن ص١٢٨ منسوب إلى قتادة والضحاك.

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٩/١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٤/١.

(٥) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٩/١.

(٦) انظر: جامع البيان للطبري ٢٥٠/١، وأحكام القرآن لابن العربي ١٩/١، والمحرر الوجيز ١٠٢/١، والجامع لأحكام القرآن ٢٧٢/١.

وقد عد ابن تيمية رحمه الله الإنفاق من العلم من أفضل أنواع النفقة.

انظر: مجموع الفتاوى ٢١٢/١٤.

الكلام على النسخ في الآية:

وقد نقل القول بأن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة طائفة من المفسرين والمصنفين والعلماء.

قال يزيد بن القعقاع: "نسخت آية الزكاة كل صدقت كانت قبلها، ونسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله"[1].

وقال الضحاك: "نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن"[2].

وفي لفظ آخر عنه أيضاً: "في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ قال: كانت النفقات قرباناً يتقربون بها إلى الله على قدر ميسورهم وجهدهم، حتى نزلت فرائض الصدقات، سبع آيات في سورة (براءة) مما يذكر فيهن الصدقات، هن المثبتات الناسخات"[3].

ونقل الأجهوري في (إرشاد الرحمن) القول بنسخها عن مقاتل بن حيان، وأن الناسخ لها قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣][4].

وذكر ابن البازري أنها منسوخة وأن الناسخ لها قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[التوبة: ١٠٣][5].

وجمهور العلماء من المفسرين والفقهاء على أن الآية محكمة – سواء كان المقصود بها الزكاة الواجبة أو عموم النفقة –.

---

(١) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الناسخ والمنسوخ ص٣٢ بنحوه، وذكره ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص١٢٨.

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الناسخ والمنسوخ ص٣٣، وابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٨٥).

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان ١٤٩/١، وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٧٤/١.

(٤) انظر: إرشاد الرحمن ٩٨/١.

(٥) انظر: ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه لابن البازري ص٢٤، وجمال القراء ٢٤٩/١.

وممن صرح بالقول بإحكام الآية وعدم نسخها ابن العربي حيث يقول: "وقول من قال إن هذه الآية وكل آية تضمنت النفقة في القرآن منسوخة بالزكاة جهل، فإن المخصوص لا يدخل في المنسوخ، لاسيما ولا تعارض فيه"[١].

وممن صرح كذلك ابن الجوزي حيث يقول: "وهو بعيد"[٢] ويقول: "وعلى هذا لا وجه للنسخ"[٣].

ورجح "شعله" إحكامها وقال: "وجمهور المفسرين على إحكامها، وهي عندهم إما يراد بها نفقة الزكاة، أو نفقة الفضل أو نفقتهما جميعاً، فلا نسخ، وكذا القول في أشباهها من آي النفقات في جميع القرآن"[٤].

وممن صرح بعدم نسخها السخاوي حيث عدها من الأخبار التي لا يقع النسخ فيها[٥].

والسيوطي حيث يقول: "...قسم ليس من النسخ في شيء ولا من التخصيص، ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ [البقرة: ٢٥٤]. ونحو ذلك قالوا إنه منسوخ بآية الزكاة وليس كذلك بل هو باق، أما الأولى فإنها خبر في معرض الثناء عليهم بالإنفاق، وذلك يصلح أن يفسّر بالزكاة وبالإنفاق على الأهل وبالإنفاق في الأمور المندوبة كالإعانة والإضافة، وليس في الآية ما يدل على أنها نفقة واجبة غير الزكاة..."[٦].

والأجهوري حيث عدها في الزكاة الواجبة[٧].

---

(١) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ٣٨/٢، ورجح ابن العربي في أحكام القرآن ١٩/١ أنها عامة في كل نفقة.

(٢) المصفى بأكف أهل الرسوخ ص١٣.

(٣) نواسخ القرآن ص١٢٨.

(٤) صفوة الراسخ ص٤٠.

(٥) انظر: جمال القراء ٢٤٩/١.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١٤٤١/٤.

(٧) انظر: إرشاد الرحمن ٩٨/١.

ويمكن تلخيص الأسباب التي رجح بسببها أولئك العلماء أن هذه الآية محكمة فيما يلي:

- أن الآية خبر في مدح المؤمنين والثناء عليهم باتصافهم بهذه الصفة، والأخبار لا يقع فيها النسخ.
- أن الراجح في المراد بالنفقة هنا العموم، فلا تعارض بينها وبين الزكاة الواجبة.
- أنه ليس في السياق ما يدل على أن المراد بالنفقة هنا نفقة واجبة غير الزكاة.
- أنه على فرض توهم التعارض بينها وبين آيات إيجاب الزكاة، فإن تلك الآيات مخصصة للعموم المراد هنا[1].

* * *

---

(١) انظر: تلك التعليلات في الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٣٨، ونواسخ القرآن ص١٢٨، وجمال القراء ١/ ٢٤٩، والإتقان في علوم القرآن ٤/ ١٤٤١، وإرشاد الرحمن ١/ ٩٨.

المبحث الثاني

قولــــه تعـــــالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٥]

معنى الآية:

يخبر الله عز وجل أن الصحابة ﷺ سألوا رسول الله ﷺ عن الوجوه التي ينفقون فيها، ويضعون فيها نفقتهم، فأمره الله عز وجل أن يجيبهم بأن يجعلوا نفقتهم على آبائهم وأمهاتهم وأقربيهم واليتامي والمساكين وابن السبيل(١).

وقد جاء في سبب نزول الآية أنها نزلت في عمرو بن الجموح ﷺ عندما سأل رسول الله ﷺ فقال: إن مالي كثير، فبماذا أتصدق؟ وعلى من أنفق؟ فنزلت الآية(٢).

والمراد بالخير في الآية: المال(٣).

والنفقة هنا فيها أقوال:

الأول: النفقة الواجبة. وعليه قول من قال بنسخ الآية بآية الزكاة، كالسدي وغيره(٤).

الثاني: نفقة التطوع، كما قال ابن جريج: النفقة في التطوع، والزكاة سواها. وعليه فلا نسخ في الآية(٥).

وقد دلت الآية على مصارف صدقة التطوع، وبينت أن النفقة على الوالدين من أفضل أنواع الصدقة(٦).

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٤٠، والمحرر الوجيز ٢/ ١٥٧.

(٢) انظر: أسباب النزول للواحدي ص١٨٠، وعزاه لابن عباس رضي الله عنهما من طريق أبي صالح وانظر: العجاب في بيان الأسباب ص٣٤٤.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٤٢.

(٤) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٤٢، وزاد المسير ١/ ٢١٢.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٤٢.

(٦) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية ١/ ٧٠٧، وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٠٤.

الكلام على النسخ في الآية:

اختلف العلماء في القول بالنسخ في الآية على قولين:

القول الأول: أن الآية منسوخة:

قال السدي: "﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ٢١٥]، قال: يوم نزلت هذه الآية لم تكن زكاة، وهي النفقة ينفقها الرجل على أهله والصدقة يتصدق بها، فنسختها الزكاة"[(١)].

والمراد: أنها النفقة الوحيدة الواجبة على المؤمنين قبل وجوب الزكاة، ثم نسخ ذلك بأنصبة الزكاة ومصارفها.

يقول الطبري: "وهذه الآية فيما ذُكِر نزلت قبل أن يفرض الله الزكاة في الأموال"[(٢)].

وفي المنسوخ من هذه الآية أقوال:

فقيل: المنسوخ هو وجوب النفقة الوجوب المطلق، نسخ ذلك بأنصبة الزكاة والحول ونحوه.

وقيل: بل المنسوخ جواز صرف الزكاة على الوالدين ومن جرى مجراها ممن تجب النفقة عليه من الأقربين[(٣)].

والناسخ لها عند من يقول بنسخها هو قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠][(٤)].

القول الثاني: أن الآية محكمة، وأن المقصود بالنفقة هنا ما سوى الزكاة من صدقة التطوع، والنفقة على من تجب نفقته ممن لا تحل له الزكاة[(٥)].

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤٢/٣، وابن أبي حاتم في تفسيره ٣٨١/٢.

(٢) جامع البيان للطبري ٦٤٢/٣، وفي زاد المسير ٢١٢/٢: "وأكثر علماء التفسير على أن هذه الآية منسوخة" ولا يخفى ما في هذا القول من مبالغة.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢٠٤/١، والمحرر الوجيز ١٥٨/٢، وزاد المسير ٢١٢/٢.

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٧٢/٢، وقلائد المرجان للكرمي ص١٤٦.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٦٤٢/٣، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٣٨١/٢، والمحرر الوجيز ١٥٨/٢.

قال ابن جريج: "النفقة في التطوع، والزكاة سواها"[١].

والقول بعدم نسخها هو قول جماهير الأئمة والعلماء والمفسرين وهو المروي عن ابن جريج ومقاتل والحسن وابن زيد، واختاره ابن العربي وابن عطية وابن الجوزي ومكي والقرطبي[٢].

ومن حجج الجمهور القائلين بإحكامها:

١- عدم الجزم بتقدم إحدى الآيتين على الأخرى نزولاً[٣].

٢- عدم وجود تعارض حقيقي بين الآيتين، بل يمكن الجمع بينهما بأن تكون آية الزكاة للوجوب وهذه الآية للتطوع[٤].

٣- عدم توفر شروط النسخ، والنسخ دعوى ولابد من توفر شروطه[٥].

والراجح: أنها آية محكمة في صدقة التطوع، ومواضع النفقة التي تحل.

"عن ميمون بن مهران أنه قرأ هذه الآية ثم قال: هذه مواضع النفقة ما ذكر فيها طبلاً ولا مزماراً ولا تصاوير الخشب ولا كسوة الحيطان"[٦].

وعن مقاتل: "هذه مواضع نفقة أموالكم"[٧].

* * *

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤٢/٣، وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره ٣٨١/٢ عن مقاتل نحوه.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٦٤٣/٣، والمحرر الوجيز ١٥٨/٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٢٠٤/١، والهداية لمكي ٧٠٧/١، وزاد المسير ٢١٢/١، والجامع لأحكام القرآن ٤١٤/٣.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٧٣/٢.

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٧٣/٢، والمحرر الوجيز ١٥٨/٢.

(٥) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢٠٤/١.

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٣٨١/٢.

(٧) ذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ٣٨١/٢.

المبحث الثالث

قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩]

معنى الآية:

في هذه الآية يخبر الله تعالى أن الصحابة ﵃ سألوا النبي ﷺ عن أي شيء ينفقون من أموالهم فيتصدقون به، وأمر نبيه ﷺ أن يدلّهم على إنفاق العفو منها وهو ما فضل عن حوائجهم، وفي هذه الآية إعلام من الله تعالى لعباده ما يرتضيه من النفقة، وما يُسخطُه[١].

وفي المراد بالنفقة هنا أقوال: منها:

١- الصدقة المفروضة على سبيل الإجمال، ثم جاءت مفصلة بعد ذلك. وهو مروي عن مجاهد [٢].

٢- النفقة الواجبة قبل فرض الزكاة، ثم نسخت بالزكاة[٣].

والقائلون بالنسخ في الآية يقولون بهذا القول.

٣- النفقة التطوع.

وهو قول الجمهور من السلف والمفسرين، والمروي عن ابن عباس ﵄[٤].

واختاره الطبري، والقرطبي، وابن عطية[٥].

ولا نسخ في الآية عند هؤلاء كما سيأتي.

وفي المراد بالعفو أقوال:

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٨٦، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٤٧، وعد هذا أولى ما قيل في تأويل الآية.

(٢) أخرجه الطبري عن مجاهد في جامع البيان ٣/ ٦٩٠، وانظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٦٣٢/١، وأحكام القرآن لابن العربي ٢١٤/١.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٦٣١/١.

(٤)كما أخرجه الطبري في جامع البيان ٣/ ٦٩٠، وانظر: المحرر الوجيز٢/ ١٧٢، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٤٨.

(٥) انظر: المصادر السابقة.

١- الفضل والزيادة:

وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وقتادة وعطاء والسدي وابن زيد والحسن ومحمد بن كعب القرظي ونسبه السمعاني لأكثر المفسرين، ورجحه الطبري واختاره ابن تيمية[1].

٢- اليسير:

وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وطاوس[2].

٣- الوسط بين الإسراف والتقتير.

وهو مروي عن الحسن وعطاء[3].

٤- الطيب من أموالهم، وهو مروي عن قتادة والربيع بن أنس[4].

٥- الصدقة المفروضة، وهو مروي عن مجاهد، وقيس بن سعد[5].

الكلام على النسخ في الآية:

للعلماء في النسخ في الآية قولان:

القول الأول: أنها منسوخة، بالزكاة، أو بآية الزكاة.

وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، حيث يقول: "وهذا قبل أن تفرض الصدقة"[6].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٣/٦٨٧، والناسخ والمنسوخ للنحاس ١/٦٣٣، وقال: عليه أكثر أهل التفسير، وانظر: تفسير القرآن العظيم للسمعاني ١/٢٢٠، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢١٤ ورجحه، والجامع لأحكام القرآن ٣/٤٤٧ وقال: هذا أولى ما قيل في تأويل الآية. وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/٣٩٠ ورجحه.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٣/٦٨٨، والناسخ والمنسوخ للنحاس ١/٦٣٤.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٣/٦٨٨، والناسخ والمنسوخ للنحاس ١/٦٣٤، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢١٤.

(٤) انظر: جامع البيان للطبري ٣/٦٨٩.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٣/٦٩٠، والناسخ والمنسوخ للنحاس ١/٦٣٢.

(٦) أخرجه الطبري في جامع البيان ٣/٦٩٤، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ١/٦٣١، وعده دليلاً للقائلين بنسخها، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/٢١٤، والإيضاح لمكي ص١٤١.

ومروي كذلك عن السدي حيث يقول: "هذه نسختها الزكاة"[1].

وممن قال بنسخها كذلك الكلبي حيث يقول: "... حتى نزلت آية الزكاة المفروضة، فنسخت هذه الآية كل صدقة أُمروا بها"[2].

والضحاك حيث يقول: "نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن"[3].

ومقاتل بن حيان حيث يقول: "فاشتد ذلك على المسلمين فنسختها آية الزكاة"[4].

وممن صرح من العلماء بنسخها:

ابن حزم، حيث يقول: "يعني: الفضل من أموالكم، الآية منسوخة"[5].

وابن سلامة المقري حيث يقول: "فصارت هذه الآية يعني آية ١٠٣ التوبة ناسخة لما قبلها"[6].

والكرمي، حيث يرى نسخها بآية الزكاة؛ لأن النفقة الواجبة فيها هي الواجبة سوى الزكاة[7].

والأجهوري، حيث يرى نسخها؛ لأن المراد بالنفقة هنا، الواجبة قبل الزكاة، والناسخ لها عنده قوله تعالى: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ .... ﴾ [التوبة: ١٠٣][8]

وفصّل ابن الجوزي فقال بنسخ الآية إن كان المراد في الآية النفقة الواجبة قبل فرض الزكاة، وقال بإحكامها إن كان المراد بالآية نفقة التطوع أو الزكاة الواجبة، ولكنه عاد فرجّح إحكامها لترجح أنها في التطوع[9]، ومثله فعل مكي في الإيضاح[10].

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٣/ ٦٩٤.

(٢) ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٤٨.

(٣) أخرجه النحاس في الناسخ والمنسوخ ٦٣١/١.

(٤) ذكره ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٢٠٢.

(٥) الناسخ والمنسوخ لابن حزم ٢٨/١.

(٦) الناسخ والمنسوخ للمقري ٥٢/١.

(٧) انظر: قلائد المرجان ص١٤٨.

(٨) انظر: إرشاد الرحمن ١٠٦/١.

(٩) انظر: نواسخ القرآن ص٢٠٢.

(١٠) انظر: الإيضاح ص١٤١، وانظر: صفوة الراسخ ص٦١.

القول الثاني: أنها محكمة، ومثبتة الحكم.

وممن رجح من المفسرين القول بإحكامها: الطبري، والنحاس، وابن العربي وابن عطية والقرطبي وابن الجوزي[1].

يقول الطبري: "... فهو أدب من الله لجميع خلقه على ما أدبّهم به في الصدقة غير المفروضات، ثابت الحكم، غير ناسخ لحكم كان قبله بخلافه، ولا منسوخ بحكم حدث بعده... ويقال لمن زعم أن ذلك منسوخ: ما الدلالة على نسخه وقد أجمع الجميع لا خلاف بينهم، على أن للرجل أن ينفق من ماله صدقة وهبة ووصية الثلث، فما الذي دلّ على أن ذلك منسوخ؟..."[2].

وردّ على من زعم نسخها بأن العلماء أجمعوا على جواز النفقة والوصية للثلث وأن ذلك غير منسوخ، وأن الآية في النفقة التطوع، وليس فيها إيجاب لإنفاق العفو[3].

ويقول النحاس: "والقول الذي قبله إنها منسوخة بعيد؛ لأنهم إنما سألوا عن شيء فأجيبوا عنه بأنهم سبيلهم أن ينفقوا ما سهل عليهم"[4].

الراجح:

ويترجح بهذا القول الثاني وهو القول بعدم النسخ للأسباب التالية:

١- عدم وجود تعارض حقيقي بين هذه الآية وآية الزكاة[5].

٢- عدم الجزم بمعرفة المتقدم من المتأخر بين الآيات المدعى وقوع النسخ فيها[6].

---

(١) انظر: جامع البيان ٦٩٥/٣، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٦٣٢/١، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٧٥/٢، والمحرر الوجيز ١٧٢/٢، والجامع لأحكام القرآن ٤٤٨/٣، ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٢٠٢، وجمال القرآن ٢٦١/١.

(٢) جامع البيان للطبري ٦٩٥/٣.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٦٩٥/٣.

(٤) الناسخ والمنسوخ ٦٣٢/١.

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٧٥/٢.

(٦) انظر: المصدر السابق.

٣- قول جماهير العلماء بعدم نسخها[١].

٤- ترجح تفسير النفقة في الآية بأنها التطوع لا النفقة الواجبة[٢].

* * *

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٣/ ٦٩٥، والمحرر الوجيز ٢/ ١٧٢، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤٤٨.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

المبحث الرابع

قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١]

معنى الآية:

في الحق المذكور في الآية ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: الزكاة المفروضة.

وهو مروى عن أنس بن مالك ﷺ[1]، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما[2]، ومحمد بن الحنفية[3] والحسن[4] وطاووس[5] وزيد بن أسلم[6] وابنه عبد الرحمن[7]، وسعيد بن المسيب[8] وقتادة[9] والضحاك[10]، وجابر بن زيد[11].

وهذا هو قول جمهور العلماء والمفسرين، والآية عند أكثر هؤلاء محكمة، والقول بالنسخ المنسوب إلى بعض أصحاب هذا القول يراد به البيان لا النسخ عند المتأخرين – كما سبق بيانه –

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٥/٩، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٧٩٥٣)، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ٣٢٤/٢، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٦٧)، وابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٣٣١.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه برقم (٩٢٨) وابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٨١)، والطبري في جامع البيان ٥٩٥/٩، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٧٩٥٢)، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ٣٢٤/، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٧٥)، وابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٣٣١.

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٨/٩، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٥/٩.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (١٠٥٧٧)، والطبري في جامع البيان ٥٩٦/٥،والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٧٧)

(٦) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٠٠/٩، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(٧) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٩/٩، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(٨) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٦/٩، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(٩) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٧/٩، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(١٠) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٩٩/٩، وانظر: تفسر ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.

(١١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٧٦)، والطبري في جامع البيان ٥٩٦/٩، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٧٨)

ويشكل على هذا القول: أن سورة الأنعام مكية ومنها هذه الآية، والزكاة إنما فرضت بالمدينة[١].

ولا إشكال في هذا؛ فإن هذه الآية نزلت بمكة مجملة، ثم فسّرت بالآيات المدنية وبالأحاديث النبوية المبينة لمقادير الزكاة وأنصبتها[٢].

كما اعترض على هذا القول بأن الآية نصت على أن الواجب إخراج الزكاة وقت الحصاد، وقد جاء في السُّنَّة أن الزكاة لا تعطى إلا بعد الكيل[٣].

وقد أجاب الأجهوري عن هذا بأن الظرف – يوم – إنما هو للحق لا للإيتاء، فوجب فيها الحق يوم حصاده، لكن إيتاءه لا يجب إلا بعد الكيل، كما بينته السُّنَّة[٤].

القول الثاني: هو حق آخر غير الزكاة المفروضة يُعطى عند الحصاد، وجوباً، أو ندباً. فإذا كال أخرج الزكاة بعد ذلك[٥].

وهذا القول مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما[٦]، وعلي بن الحسين[٧]، وعطاء[٨]، وحماد[٩]، ومجاهد[١٠]، وسعيد بن جبير[١١]، وغيرهم .

---

(١) انظر: معاني القرآن للزجاج ٢/٢٩٧، ومعاني القرآن للنحاس ٢/٥٠٢، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/٣٢٩، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٢٨٢، وتفسير ابن كثير ٣/١٣٧٤.

(٢) انظر: المصادر السابقة، وانظر ما رجحته في مسألة وقت فرض الزكاة ص١٥.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/٣٢٩.

(٤) انظر: إرشاد الرحمن ٢٨٦/١.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٩/٦٠٠، والبسيط للواحدي ٩/٤٨٨، والمحرر الوجيز ٦/١٦٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/٥٣.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٧٨)، والطبري في جامع البيان ٩/٦٠٤، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٧٩) .

(٧) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/٦٠٠.

(٨) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٧٩)، والطبري في جامع البيان ٦٠١/٩، وابن أبي حاتم في تفسيره (٧٩٥٠)، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٨٠) .

(٩) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/٦٠٢.

(١٠) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/٦٠٢ ولفظه: "إذا حضرك المساكين طرحت لهم منه، وإذا أنقيته وأخذت في كيله حثوت لهم منه، وإذا علمت كيله عزلت زكاته". وفي رواية: (شيء آخر سوى الزكاة في الحصاد والجذاد...) وأخرجه كذلك ابن أبي حاتم في تفسيره (٧٩٥١)، والبيهقي في السنن الكبير برقم (٧٥٨١) .

(١١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/٦٠٧، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٧٩٥١).

والآية عند هؤلاء محكمة، لكنهم مختلفون بين الوجوب والندب، فمن رأى أن في المال حقاً سوى الزكاة رآها واجبة، ومن رأى أنه لا واجب في المال غير الزكاة رآها نفقة مستحبة مندوبة مستمرة.

القول الثالث: هو حق أمر الله به المؤمنين قبل فرض الصدقة والزكاة، ثم نُسخ بالزكاة والصدقة[١].

وهذا القول مروي عن: ابن عباس رضي الله عنهما[٢]، ومحمد بن الحنفية[٣]، وعطية العوفي[٤] وإبراهيم النخعي[٥] وسعيد بن جبير[٦]، والحسن[٧]، والسدي[٨] وغيرهم.

وسبب قولهم هذا: هو أن سورة الأنعام مكية، وفرض الزكاة إنما كان بالمدينة[٩].

وعليه، فليس في المال حق سوى الزكاة.

وقد رجّح إمام المفسرين الطبري رحمه الله هذا القول حيث يقول:

"وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال: كان ذلك فرضاً فرضه الله على المؤمنين في طعامهم وثمارهم التي تخرجها زروعهم وغروسهم، ثم نسخه الله بالصدقة المفروضة والوظيفة المعلومة من العُشْر ونصف العُشر، وذلك أن الجميع

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٩/ ٦٠٨، والبسيط للواحدي ٨/ ٤٧٩، والتمهيد لابن عبد البر ٨/ ٢٦١.

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/ ٦٠٨.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٧٣)، والطبري في جامع البيان ٩/ ٦٠٧.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٨٦)، والطبري في جامع البيان ٩/ ٦١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٧٩٥٤).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٧٤)، والطبري في جامع البيان ٩/ ٦٠٩.

(٦) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الناسخ والمنسوخ برقم (٤١)، والطبري في جامع البيان ٩/ ٦٠٩.

(٧) أخرجه الطبري في جامع البيان ٩/ ٦٠٩.

(٨) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٥٨١)، والطبري في جامع البيان ٩/ ٦١٠.

(٩) انظر: جامع البيان للطبري ٩/ ٦١١، والتمهيد لابن عبد البر ٨/ ٢٦١، ومعالم التنزيل ص٤٤٦.

مجمعون لا خلاف بينهم أن صدقة الحرث لا تؤخذ إلا بعد الدِّياس والتنقية والتذرية، وأن صدقة التمر لا تؤخذ إلا بعد الجفاف"[1].

الكلام على النسخ في الآية:

والكلام على النسخ في الآية مترتب على الكلام في تفسيرها، والأقوال التي سبق إيرادها في معنى الآية شاهدة على ذلك.

ويمكن إجمال مواقف العلماء من نسخ الآية في ثلاثة مواقف:

الأول: القائلون بنسخها:

وهم: ابن عباس رضي الله عنهما، ومحمد بن الحنفية، وعطية العوفي، وأبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، وعكرمة، وسعيد بن جبير، والضحاك، والسدي، ويزيد بن القعقاع وغيرهم[2].

وممن اختار هذا القول: شيخ المفسرين الطبري[3]، والنحاس[4].

يقول الطبري: "... وإذا خرجت الآية من أن يكون مراداً بها الندب، وكان غير جائز أن يكون لها مخرج في وجوب الفرض بها في هذا الوقت، عُلِمَ أنها منسوخة..."[5]

ويقول النحاس: "... فهذه الأقوال كلها تدل على أن الآية منسوخة؛ لأنه ليس أحدٌ أوجب الزكاة في كل ما ذكر في الآية..."[6].

---

(١) جامع البيان للطبري ٩/ ٦١١.

(٢) انظر: أقوال هؤلاء الأئمة ومواقفهم في: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢، جامع البيان للطبري ٩/ ٦١١ وما بعدها، وتفسير ابن أبي حاتم ٥/ ١٣٩٨، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/ ٣٢٢، والإيضاح لمكي ص٢٤٤، والنسخ الوارد في كلامهم المقصود به البيان كما مرّ معنا.

(٣) انظر: جامع البيان ٩/ ٦١١.

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/ ٣٢٢.

(٥) جامع البيان ٩/ ٦١٢.

(٦) الناسخ والمنسوخ ٢/ ٣٢٣، حيث ورد في الآية أصناف من الأطعمة لم يقل أحد من العلماء بوجوب الزكاة فيها، أو فيها وقع الخلاف؛ كالزيتون مثلاً، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ٨/ ٢٥٩.

وقال أيضاً: "فلما ثبت أنه لا يجب بالآية فرض سوى الزكاة، وأنها ليست الزكاة، وأنها ليست ندباً، لم يبق إلا أن تكون منسوخة"[1].

والناسخ لها عند هؤلاء؛ إما آيات فرض الزكاة، أو ما ورد في السنة من إخراج العُشْر ونصف العشر[2].

أو النسخ واقع على وجوب إخراج الزكاة يوم الحصاد إلى إخراجها بعد الكيل[3].

الثاني: المتوقفون:

ومنهم ابن الجوزي حيث يقول: "واختلف العلماء: هل نسخ ذلك أم لا؟ إن قلنا أنه أمر وجوب فهو منسوخ بالزكاة، وإن قلنا أنه أمر استحباب فهو باقي الحكم"[4].

والقرطبي حيث يقول: "... وأما الآية فقد اختلف فيها هل محكمة أو منسوخة أو محمولة على الندب، ولا قاطع يبيّن أحد محاملها..."[5].

الثالث: القائلون بإحكامها:

والقول بأنها محكمة مروي عن أنس بن مالك ﷺ، وابن عباس رضي الله عنهما، والحسن، وسعيد بن المسيب، ومجاهد، وجابر بن زيد، وعطاء، وقتادة، وزيد بن أسلم، وسفيان، وطاووس، وابن خليفة، وغيرهم[6].

ومن رجح إحكام الآية من المفسرين أبو عبيد القاسم بن سلام، ومكي، وابن العربي، وابن عطية، وابن كثير، وغيرهم[7].

---

(1) الناسخ والمنسوخ ٣٣٤/٢.
(2) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٢٢/٢، والإيضاح لمكي ص٢٤٤.
(3) انظر: تفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥.
(4) نواسخ القرآن ص٣٢٥.
(5) الجامع لأحكام القرآن ٥٤/٩.
(6) انظر: الروايات عن هؤلاء في الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢، وجامع البيان للطبري ٥٩٥/٩، وتفسير ابن أبي حاتم ١٣٩٨/٥، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢١٧/٢، والإيضاح لمكي ص٢٤٥، وإرشاد الرحمن للأجهوري ٢٨٦/١.
(7) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢، والإيضاح لمكي ص٢٤٥، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢١٧/٢، والمحرر الوجيز ١٦٤/٦، وتفسير ابن كثير ١٣٧٤/٣.

والآية عند بعض هؤلاء مقصود بها الزكاة، جاءت الإشارة إليها مجملة في مكة ثم جاء تفصيل أحكامها وأنصبتها ومقاديرها في المدينة.

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام: "... فهذا تأويل الذين رأوها محكمة، إلا أن ابن عباس والحسن رأياها الزكاة نفسها في الأرض، ورآها مجاهد من غير الزكاة، إلا أنها واجبة عنده أيضاً"[1].

ويقول ابن العربي: "فإن قيل الآية منسوخة لأنها مكية، وآية الزكاة مدنية؛ قلنا: قد قال مالك: إن المراد به الزكاة المفروضة، وتحقيقه في نكتة بديعة؛ وهي أن القول في أنها مكية أو مدنية يطول، فهبكم أنها مكية، إن الله أوجب الزكاة بها إيجاباً مجملاً فتعيّن فرض اعتقادها، ووقْفُ العمل بها على بيان الجنس والقدر والوقت، فلم تكن بمكة حتى تمهّد الإسلام بالمدينة، فوقع البيان، فتعيّن الامتثال، وهذا لا يفقهه إلا العلماء بالأصول"[2].

وعند بعضهم مقصود بها الصدقة عموماً؛ فهي باقية محكمة.

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام: ".. وهذا قول الذين رأوها منسوخة، إلا أنهم عمّوا بالنسخ كل ما في القرآن ما خلا الزكاة. وقول الذين رأوا هذه الآيات في الصدقة محكمة قائمة أشد عندي موافقة للأحاديث المرفوعة من قول الآخرين"[3].

وعند القليل منهم المقصود بها الحق الواجب في المال سوى حق الزكاة[4].

وممن رجح إحكامها من المفسرين مكي حيث يقول مفنداً حجج القائلين بنسخها: "وجميع هذا لا يلزم؛ لأن النبي ﷺ قد بين ذلك كله وحدّهُ، فالقرآن يأتي مجملاً،

(١) الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٢/٢٨٦، وانظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/٢١٧.

(٣) الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢.

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٣٢، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/٣٣٣.

والنبي ﷺ يبينه لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦]، وهنا أبلغ كتبيينه للصلاة والحج وغير ذلك.

... فهذا كله يبين أنها محكمة نزلت في فرض الزكاة مجملة، وبينها النبي ﷺ..."[١].

ونفى ابن عطية التعارض بين هذه الآية وآية الزكاة فقال: "والنسخ غير مترتب في هذه الآية؛ لأن هذه الآية وآية الزكاة لا تتعارض بل تنبني هذه على الندب، وتلك على الفرض"[٢].

ويقول ابن عبد البر في التمهيد: "...وجمهور العلماء على أن هذه الآية محكمة..."[٣].

وقال ابن العربي في الناسخ والمنسوخ: "هذه آية محكمة لم تُنْسخ، محكمة لم تُشْكِل..."[٤].

ونفي أن يكون بينهما وبين آية الزكاة نوع من التعارض أو التضاد، وبيّن أن أحاديث العُشر ونصف العُشْر إنما هي مبينة لما أُجمل فيها من مقادير الزكاة[٥].

ورجح ابن كثير أنها محكمة أيضاً وقال: "... وفي تسمية هذا نسخاً نظر؛ لأنه قد كان شيئاً واجباً في الأصل، ثم إنه فُصّل بيانه وبيّن مقدار المخرج وكميته. قالوا: وكان هذا في السنة الثانية من الهجرة فالله أعلم"[٦].

وسماه الأجهوري تخصيصاً، فقال: "والحق فيها التخصيص، والظرف – يعني: يوم – للحق لا للإيتاء"[٧].

---

(١) الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٢٤٧.

(٢) المحرر الوجيز ٦/١٦٤.

(٣) التمهيد ٨/٢٥٩.

(٤) الناسخ والمنسوخ ٢/٢١٧.

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/٢١٨، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٢٨٦.

(٦) تفسير ابن كثير ٣/١٣٧٤.

(٧) إرشاد الرحمن ١/٢٨٦.

يقصد أن تحديد الأصناف التي تدخلها الزكاة بعد ذلك بالسُّنَّة هو تخصيص للعموم الذي جاءت به آية الأنعام. وأن الحق الذي تعلق بالذمة هو ما ثبت يوم الحصاد، لا أنه يجب إخراجه وإيتاؤه يوم حصاده[1].

ويقول ابن عاشور: "وعلى القول المختار: فهذه الآيات غير منسوخة، ولكنها مخصّصّة ومبيّنة بآيات أخرى، وبما يبينه ﷺ فلا يُتعلق بإطلاقها.... وقد كان المتقدمون يسمّون التخصيص نسخاً..."[2].

وقد تبين من خلال تلك النقول وتلك الأقوال رجحان القول بإحكام الآية.

وأنه لا تعارض بين الآية وآيات الزكاة وأحاديثها يستوجب القول بنسخها، وأن آيات الزكاة وأحاديثها مبينة مخصصة لهذه الآية، وأن ما نقل عن بعض السلف من القول بنسخها محمول على معنى النسخ عندهم وهو التخصيص.

* * *

(١) انظر: حاشية الشهاب ٤ /٢١٤.

(٢) التحرير والتنوير ٨ /١٢٢.

المبحث الخامس

قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]

معنى الآية:

في المراد بالعفو في قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ أقوال منها:

القول الأول:

العفو: الفضل من أخلاق الناس، وما لا يجهدهم.

وهذا القول مروي عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما حيث يقول: عن قول الله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾: "ما أنزل الله إلا في أخلاق الناس"(١).

ويقول أيضاً: "أمر الله نبيه ﷺ أن يأخذ العفو من أخلاق الناس"(٢).

وهو مروي كذلك عن عروة بن الزبير(٣)، ومجاهد(٤)، وقتادة(٥)، والحسن(٦).

ورجحه من المفسرين الطبري، والنحاس، والواحدي، وابن عطية وغيرهم(٧).

يقول النحاس عن هذا القول: "وهذا أولى ما قيل في الآية؛ لصحة إسناده، وأنه عن صحابي يخبر بنزول الآية، وإذا جاء الشيء هذا المجيء لم يسَعْ أحداً مخالفته. والمعنى عليه ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ ﴾ أي: السهل من أخلاق الناس، ولا تغلظ عليهم، ولا تعنف بهم، وكذا كانت أخلاقه ﷺ، أنه ما لقي أحداً قط بمكروه في وجهه"(٨).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٦٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٦٤٤).

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان ١٠/٦٣٩، وذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ٥/١٦٣٨.

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان ١٠/٦٣٩، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٨٦٧٧).

(٥) ذكره الواحدي في البسيط ٩/٥٣٩.

(٦) ذكره ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٣٤٠.

(٧) انظر: جامع البيان للطبري ١٠/٦٤٢، ومعاني القرآن للنحاس ٣/١١٩، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/٣٦٠، والبسيط للواحدي ٩/٥٣٩، والمحرر الوجيز ٧/٢٣٢.

(٨) الناسخ والمنسوخ ٢/٣٦٠.

القول الثاني: العفو: الفضل من أموال الناس. وذلك قبل فرض الزكاة، ثم نسخ ذلك بالزكاة[1].

وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[2]، والسدي[3]، والضحاك[4] وعطاء[5].

القول الثالث: العفو عن المشركين وترك الغلظة عليهم[6].

وهو مروى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[7].

والراجح هو القول الأول الذي عليه جمهور المفسرين.

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: القائلون بنسخ الآية:

القول بنسخها مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[8]، والسدي[9]، والضحاك[10] ومقاتل[11]، والكلبي[12].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٦٤١/١٠، والمحرر الوجيز ٢٣٢/٧، وعن مجاهد: أن المراد بالعفو: الزكاة. انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٦٠/٢.

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٨٦٧٩).

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ٣٥٩/٢.

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، وذكره ابن أبي حاتم في تفسيره ١٦٣٨/٥.

(٥) انظر: معاني القرآن للنحاس ١١٨/٣، وفتح الباري لابن حجر ٣٨٩/٨.

(٦) انظر: جامع البيان للطبري ٦٤٢/١٠.

(٧) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤٢/١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٨٦٨١)، وانظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص٣٤١.

(٨) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٨٦٧٩)، وانظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٥٨/٢.

(٩) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ٣٥٩/٢.

(١٠) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤١/١٠، وانظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٥٩/٢.

(١١) انظر: البسيط للواحدي ٥٤٤/٩.

(١٢) انظر: المصدر السابق.

وأصحاب هذا القول هم القائلون بأن المراد بالآية الفضل من أموالهم، وذلك قبل فرض الزكاة[١].

والناسخ لها عند هؤلاء: الزكاة[٢].

وروي القول بنسخها عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[٣]، والناسخ لها عنده الأمر بقتال المشركين[٤].

يقول ابن العربي: "وهذه الآية من غريب المنسوخ؛ لأن أولها وآخرها منسوخان ووسطها محكم"[٥].

يعني بالمنسوخ ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ وأما المحكم فهو ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾[٦].

ثانياً: القائلون بإحكامها:

والقول بإحكامها مروي عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما[٧] وعروة بن الزبير[٨] ومجاهد[٩] وسعيد بن جبير[١٠] والحسن[١١] والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر[١٢].

---

(١) انظر: جامع البيان ٦٤١/١٠.

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٥٨/٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٣٥٩/٢.

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان ٦٤٢/١٠، وتفسير ابن أبي حاتم برقم (٨٦٨٧).

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٥٨/٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٣٥٩/٢.

(٥) الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢٢١/٢.

(٦) انظر: البسيط للواحدي ٥٤٥/٩، وجمال القراء للسخاوي ٣٠٩/١، وقلائد الجمان ص١٨١، وإرشاد الرحمن ٣٠٥/٢.

(٧) انظر: جامع البيان ٦٤٣/١٠، والإيضاح ص٢٥٣.

(٨) انظر: المصادر السابقة.

(٩) وهو يقول أنها في الزكاة وليست في أخلاق الناس، ولكنها محكمة، انظر: الإيضاح ص٢٥٢.

(١٠) انظر: إرشاد الرحمن ٣٠٥/٢.

(١١) انظر: نواسخ القرآن ص٣٤٠.

(١٢) وهما يقولان أنها في النفقة المندوبة، لكنها محكمة، انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٦٠/٢، الإيضاح ص٢٥٣.

ورجح الطبري القول بإحكام الآية حيث يقول: "... فإن قال قائل: أفمنسوخ ذلك؟ قيل: لا دلالة عندنا على أنه منسوخ؛ إذ كان جائزاً أن يكون – وإن كان الله أنزله على نبيه عليه الصلاة والسلام في تعريفه عِشْرة من لم يؤمر بقتاله من المشركين – مراداً به تأديب نبي الله والمسلمين جميعاً في عشرة الناس، وأمرهم بأخذ عفو أخلاقهم، فيكون – وإن كان من أجلهم نزل – تعليماً من الله خلْقَه صفة عشرة بعضهم بعضاً... فلا يحكم على الآية بأنها منسوخة لما قد بينا ذلك في نظائره في غير موضع من كتبنا..."[1].

كما رجح إحكامها مكي في الإيضاح، والنحاس في الناسخ والمنسوخ، وابن الجوزي في نواسخ القرآن، والسخاوي في جمال القراء، وغيرهم[2].

وبهذا يتضح رجحان القول بإحكام هذه الآية سواء كان المراد بها الفضل من أخلاق الناس – كما هو قول جمهور المفسرين – أو المراد الزكاة أو المراد بها النفقة المندوبة؛ إذ لا تعارض بين الآية – على هذه المعاني – وبين آيات الزكاة.

ولا صحة للقول بأنها منسوخة بآيات الزكاة، وغاية مقصد من رُوي عنه القول بنسخها أنها مخصصة بآيات الزكاة – إن صح أن المراد بها النفقة الواجبة قبل فرض الزكاة – كما أنه لا صحة لمن قال بنسخها بآيات الأمر بقتال المشركين والغلظة عليهم.

* * *

(١) جامع البيان ٦٤٣/١٠.

(٢) انظر: الإيضاح ص٢٥٣، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٣٦٠/٢، ونواسخ القرآن ص٣٤٠، وجمال القراء ٣٠٩/١.

المبحث السادس

قولـه تعـالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]

معنى الآية:

في المراد بالكنز في الآية، وفي المقصود بالنفقة أقوال:

القول الأول: أن الكنز: هو كل مال وجبت فيه الزكاة، ولم تؤد زكاته، وذلك هو الكنز المحرم، المعذّب صاحبه في الآخرة، وما سوى ذلك فلا بأس به. والنفقة هنا هي الزكاة[١].

وهذا هو المروي عن عمر[٢]، وجابر[٣]، وأبي هريرة[٤] وابن عباس[٥] وابن عمر[٦] رضي الله عنهم جميعاً، وهو المروي كذلك عن عكرمة[٧]، والسدي[٨]، ومقاتل بن حيان[٩]، رحمهم الله جميعاً.

وهو مذهب جماهير العلماء[١٠].

ونص على ترجيحه الطبري، والواحدي، والقرطبي[١١]، وغيرهم.

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٤٢٥/١١، والبسيط للواحدي ٣٩٨/١٠، والمحرر الوجيز ١٧١/٨.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦١٨).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦٢٠)، وانظر: معاني القرآن للنحاس ٢٠٤/٣، والبسيط للواحدي ٣٩٦/١٠، وتفسير ابن كثير ١٦٤٨/٤.

(٤) انظر: معاني القرآن للنحاس ٢٠٤/٣، والبسيط للواحدي ٣٩٦/١٠.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦٢٢)، والطبري في جامع البيان ٤٣٢/١١.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٠٤).

(٧) أخرجه الطبري في جامع البيان ٤٢٦/١١.

(٨) أخرجه الطبري في جامع البيان ٤٢٦/١١، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٦).

(٩) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٨).

(١٠) انظر: البسيط للواحدي ٤٣٠/١١، والمحرر الوجيز ١٧١/٨، وفتح الباري ٢٤٨/٣.

(١١) انظر: جامع البيان ٤٣٠/١١، والبسيط للواحدي ٣٩٨/١٠، والجامع لأحكام القرآن ١٨٥/١٠، وفتح الباري لابن حجر ٢٤٨/٣.

وقد بوب البخاري في صحيحه فقال: "بابٌ ما أُدي زكاته فليس بكنز".

وقد ذكر ابن حجر أن وجه استدلال البخاري بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفي هو المتوعد عليه، الموجب لصاحبه النار، لا مطلق الكنز الذي هو أعم من ذلك[١].

وذكر أن ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزاً؛ لأنه معفوٌ عنه، وكذا ما أخرجت منه الزكاة لا يسمى كنزاً؛ لأنه عفي عنه بإخراج ما وجب منه[٢].

القول الثاني:

الكنز: هو جمع المال وحفظه، ولو أُديت زكاته.

وقيده البعض بأن الكنز ما زاد عن أربعة آلاف درهم، ولو أُديت زكاته[٣].

وهذا القول مروي عن علي رضي الله عنه[٤].

وضعّف القرطبي هذا القول[٥].

القول الثالث:

الكنز: ما فضل عن حاجة صاحبه ولم ينفقه[٦].

وهذا هو مذهب أبي ذر رضي الله عنه[٧].

والمراد بالنفقة في هذا القول والذي قبله: إخراج ما فضل عن الحاجة[٨].

وهما يقتضيان أن الذم متجه إلى حبس المال، لا إلى منع زكاته[٩].

---

(١) انظر: فتح الباري ٣/ ٣٤٧.

(٢) انظر: فتح الباري ٣/ ٣٤٧.

(٣) انظر: جامع البيان ١١/ ٤٢٧، والبسيط للواحدي ١٠/ ٣٩٧.

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان ١١/ ٤٢٧، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٢).

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٨٤.

(٦) انظر: جامع البيان للطبري ١١/ ٤٢٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ١٨٥.

(٧) أخرجه البخاري عنه في صحيحه برقم (١٤٠٧، ١٤٠٨).

(٨) انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص٣٦٣.

(٩) انظر: المحرر الوجيز ٨/ ١٧١.

قال القرطبي معلقاً على مذهب أبي ذر رضي الله عنه معتذراً له: "ويحتمل أن يكون مجمل ما روي عن أبي ذر في هذا، ما روى أن الآية نزلت في وقت شدة الحاجة وضعف المهاجرين، وقصور يد رسول الله ﷺ عن كفايتهم، ولم يكن في بيت المال ما يسعهم، وكانت السنون الجوائح هاجمة عليهم، فنهوا عن إمساك شيء من المال إلا على قدر الحاجة، ولا يجوز إدخار الذهب والفضة في مثل ذلك الوقت، فلما فتح الله على المسلمين ووسّع عليهم، أوجب عليهم ﷺ في مئتي درهم خمسة دراهم، وفي عشرين ديناراً نصف دينار، ولم يوجب الكل، واعتبر مدة الاستنماء، فكان ذلك منه بياناً ﷺ"[١].

وعند ابن العربي أن هذا التعليل ضعيف بل باطل؛ لأن الزكاة حين شرعت كان الصحابة منهم الفقراء ومنهم الأغنياء، ومنهم من يربط على بطنه من الجوع، ومنهم من بيوتهم ملئى بالرزق، فيندب النبي ﷺ الأغنياء ويرغبهم في مواساة الفقراء دون أن يوجب عليهم الخروج من جميع أموالهم[٢].

والقول بنسخ هذه الآية – عند من قال به – هو على هذين المعنيين كما سيأتي.

وفي المقصود بهذه الآية والمخاطب بها أقوال:

القول الأول: أنها تشمل المسلمين وأهل الكتاب:

فهي خاصة فيمن لم يؤد زكاة ماله من المسلمين، وعامة في أهل الكتاب؛ لأنهم كفار فلا تقبل منهم نفقاتهم[٣].

وهذا القول مروي عن أبي ذر[٤] وابن عباس[٥] رضي الله عنهما.

ومروي أيضاً عن الضحاك[٦].

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٨٦/١٠، وانظر: أحكام القرآن للهراسي ١٩٨/٢.
(٢) انظر: أحكام القرآن ٤٩٤/٢.
(٣) انظر: جامع البيان ٤٣٢/١١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨٣/١٠ ورجحه، وتفسير ابن كثير ١٦٥١/٤.
(٤) كما أخرجه البخاري عنه في صحيحه برقم (١٤٠٦).
(٥) أخرجه الطبري في جامع البيان ٤٣٢/١١، وانظر: تفسير ابن كثير ١٦٥١/٤.
(٦) أخرجه ابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٣٦٢.

القول الثاني: أنها خاصة في أهل الكتاب[1].

وهذا القول مروي عن معاوية ﵁[2].

واحتج أصحاب هذا القول بأن أول الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾[3].

القول الثالث: أنها خاصة بالمسلمين (أهل القبلة)[4].

وهذا القول منسوب لابن عباس رضي الله عنهما[5].

ومروى عن السدي[6].

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: القائلون بالنسخ في الآية:

روى القول بنسخ الآية عن عِرَاك بن مالك، وعمر بن عبد العزيز رحمهما الله[7].

والناسخ لها عندهما، قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣][8].

وممن قال بالنسخ في الآية هبة الله بن سلامة والكرمي[9].

---

(١) انظر: جامع البيان ١١/٤٣٣، والمحرر الوجيز ٨/١٧٠.

(٢) أخرجه الطبري في جامع البيان ١١/٤٣٣، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٥).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/١٨٠.

(٤) انظر: البسيط للواحدي ١٠/٣٩٤، وتفسير ابن كثير ٤/١٦٥١.

(٥) انظر: نواسخ القرآن لابن الجوزي ص٣٦٣.

(٦) أخرجه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٦)، ونظر: البسيط للواحدي ١٠/٣٩٤، وتفسير ابن كثير ٤/١٦٥١.

(٧) أخرجه عنهما ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٠٨٧)، وابن الجوزي في نواسخ القرآن ص٣١٤، وانظر: معاني القرآن للنحاس ٣/٢٠٤، والإيضاح لمكي ص٢٧٢، وزاد نسبة هذا القول إلى محمد بن شهاب الزهري.

(٨) انظر: الإيضاح لمكي ص٢٧٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٨٨، والمحرر الوجيز ٨/١٧١.

(٩) انظر: الناسخ والمنسوخ لهبة الله ص٩٩، وقلائد الجمان ص١٨٨.

وفهم ابن حجر رحمه الله من حديث ابن عمر رضي الله عنهما في البخاري: "أن أعرابياً سأله عن قول الله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ فقال: من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له، إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة، فلما أنزلت جعلها الله طهراً للأموال"(١). فهم منه النسخ فقال: "والظاهر أن ذلك كان في أول الأمر كما تقدم عن ابن عمر – رضي الله عنهما –... فكان ذلك واجباً في أول الأمر ثم نسخ، والله أعلم"(٢).

ويقول أيضاً: "... هذا مُشْعِر بأن الوعيد على الاكتناز – وهو حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به – كان في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح وقدّرت نُصُب الزكاة، فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نصبها ومقاديرها لا إنزال أصلها والله أعلم"(٣).

والنسخ الذي يقصده ابن حجر هو التخصيص والبيان.

وليس بين الآيتين تعارض يقتضي اللجوء إلى النسخ، ولا جزم في تاريخ نزول الآيتين وتأخر نزول إحداهما عن الأخرى.

ثانياً: القائلون بإحكام الآية:

القائلون بأن النفقة في الآية هي الزكاة، وأن المزكي ماله غير داخل في الوعيد، كابن عمر رضي الله عنهما وغيره مقتضى كلامهم أن الآية محكمة(٤).

ومنع النحاس من النسخ في الآية وقال: "وليس في الخبر ناسخ ولا منسوخ"(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٤٠٤).

(٢) فتح الباري ٣٤٩/٣.

(٣) فتح الباري ٣٤٨/٣.

(٤) انظر: إرشاد الرحمن ٣٦٢/١.

(٥) معاني القرآن للنحاس ٢٠٤/٣.

وسماه ابن العربي تخصيصاً، فالآية عنده محكمة مخصصة بآيات الزكاة وأحاديثها[1]. واستبعده ابن الجوزي بقوله: "وقد زعم بعض نَقَلَة التفسير. أنه كان يجب عليه إخراج ذلك في أول الإسلام، ثم نسخ بالزكاة، وفي هذا القول بُعد"[2].

ورجح السخاوي أنها محكمة[3].

وبهذا يتبين أن الآية محكمة، وليس هناك ما يلجئ إلى القول بنسخها. وما روى عن بعض السلف من القول بنسخها محمول على معنى النسخ عندهم وهو التخصيص والبيان... والله أعلم.

* * *

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٢٦٠.

(٢) نواسخ القرآن ص٣٦٤.

(٣) انظر: جمال القراء ١/ ٣١٦.

المبحث السابع

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [التوبة: ٦٠]

معنى الآية:

في سياق الرد على المنافقين وبيان بطلان شبههم التي أثاروها على المتصدقين من المؤمنين، يبين الله عز وجل أنه بعلمه الواسع وحكمته البالغة خص بهذه الصدقات أصنافاً من الناس دون غيرهم[١].

وهم ثمانية أصناف:

الصنف الأول: الفقراء، والمراد بهم: جمع فقير، وهو ذو الفقر والحاجة مع التعفف عن مسألة الناس[٢].

الصنف الثاني: المساكين، والمراد بهم: جمع مسكين، وهو المحتاج المتعرض للناس المتذلل لهم بمسألتهم[٣].

والفقير والمسكين من الألفاظ التي يدل أحدهما على الآخر حال الافتراق، أما إذا اجتمعا ـ كما في هذه الآية ـ فلكلّ واحد منهما معناه الذي يختص به، كما بينته، فيقال فيهما " إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا " [٤].

الصنف الثالث: العاملون عليها، والمراد بهم: الذين يسعون في قبضها من أهلها ويعطونها لمستحقها[٥].

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥١٨، وتفسير ابن كثير ٤/١٦٦٨.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ١١/٥١٤، وتفسير ابن كثير ٤/١٦٦٩.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: فيض القدير ١/٤٦٤، وأضواء البيان ص ١١٢٧

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ١١/٥١٤، وتفسير ابن كثير ٤/١٦٦٩.

الـصنف الرابـع: المؤلفـة قلـوبهم، والمـراد بهـم: طائفـة مـن النـاس يتـألفون علـى الإسـلام، ويُرَغّبون فيه، وتُستصلح أنفسـهم وعشـيرتهم بذلك[1].

الصنف الخامس: الرقاب، والمراد بهم: المكاتبون لفك رقابهم، فيعطون منها ما يعينهم لفك رقابهم[2].

الصنف السادس: الغارمون، والمراد بهم: الذين ركبهم الدَّين، ولم يجدوا له وفاءً، سواءٌ كان ذلك لأنفسهم أولغيرهم [3].

الصنف السابع: في سبيل الله، والمراد بها: النفقة لنصرة دين الله وشريعته، بقتال أعدائه[4].

الصنف الثامن: ابن السبيل، والمراد به: المسافر الذي انقطعت به نفقته[5].

وقد ختم الله عز وجل هذه الآية بقوله ﴿ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ليدل على أن الحكم الذي صدر منه كائن عن علم منه سبحانه بخلقه، وحكمة منه في القسمة بينهم[6].

والمقصود بذكر الأصناف في الآية أن الزكاة محصورة فيهم، لا يستحقها غيرهم ولا تخرج عنهم، كما هو مذهب جمهور العلماء. لا أنه يجب استيعاب الزكاة لكل تلك الأصناف، وأن الزكاة تُقْسَم بينهم بالتساوي كما هو مذهب الشافعي[7].

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ١١/ ٥١٤، وتفسير ابن كثير ٤/ ١٦٦٩.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٣٢.

(٤) انظر: جامع البيان للطبري ١١/ ٥٢٧.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري ٨/ ٥٢٩، وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٣٤.

(٦) انظر: المحرر الوجيز ٨/ ٢١٨.

(٧) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٥٣٥، وتفسير ابن كثير ٤/ ١٦٦٩، والإكليل ٢/ ٨١٢.

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: القول بوقوع النسخ لبعض ما في الآية:

اشتملت الآية على أصناف أهل الزكاة الثمانية – كما مر في معنى الآية – ومن تلك الأصناف "المؤلفة قلوبهم".

وقد اختلف العلماء في سهم المؤلفة قلوبهم هل هو باق بعد وفاة النبي ﷺ أم لا؟

وسمى بعضهم ذلك نسخاً.

وقد روي القول بعدم بقاء سهم المؤلفة قلوبهم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه[1]، والحسن[2]، وعامر الشعبي[3]، وهو مذهب مالك[4].

وذلك "أن الله أعز الإسلام وأهله، ومكن لهم في البلاد، وأذلّ لهم رقاب العباد"[5].

وروي عن الزهري[6] وأبي جعفر[7] وغيرهم بقاء سهم المؤلفة قلوبهم[8].

ورجح الطبري القول الثاني، وذلك أن النبي ﷺ أعطى من أعطى من المؤلفة بعد أن فتح الله الفتوح وفشا الإسلام وانتشر وعز أهله[9] وكذا رجحه النحاس وابن العربي[10].

وعن الزهري قال: "لا أعلم نسخاً في ذلك"[11].

---

(1) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٢٢/١١، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٣٧٧).

(2) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٢٢/١١.

(3) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٢٢/١١، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٣٧٨).

(4) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٣٠/٢، والجامع لأحكام القرآن ٢٦٥/١٠.

(5) تفسير ابن كثير ١٦٧١/٤، وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٦٥/١٠.

(6) أخرجه ابن أبي شيبة في المنصف برقم (١٠٨٦٧)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٣٨٣).

(7) أخرجه الطبري في جامع البيان ٥٢٣/١١، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٠٣٨٢).

(8) انظر: جامع البيان ٥٢٣/١١.

(9) انظر: جامع البيان ٥٢٣/١١، وتفسير ابن كثير ١٦٧١/٤.

(10) انظر: معاني القرآن للنحاس ٢٢٤/٣، وأحكام القرآن ٥٣٠/٢.

(11) انظر: معاني القرآن للنحاس ٢٢٤/٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٦٥/١٠.

وذكر ابن العربي في الناسخ والمنسوخ أنه حتى لو ترجح القول الأول فإن ذلك لا يسمى نسخاً حيث يقول: "... فكان ارتفاع حكمهم لارتفاع محلّهم، ومن حكم المنسوخ إذا ارتفع الحكم أن يبقى كله، فإذا ذهب الحكم بذهاب محله لم يكن نسخاً والله أعلم"[1].

ويقول الرازي: "والصحيح أن الحكم غير منسوخ، وأن للإمام أن يتألف قوماً على هذا الوصف ويدفع إليهم سهم المؤلفة؛ لأنه لا دليل على نسخه البته"[2].

وخلاصة الكلام أن سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة باق إذا احتيج إليه، وإنما نقل تركه عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم جميعاً لعدم الحاجة لا لسقوط سهمهم، وعلى فرض صحة القول الأول القائل بعدم بقاء سهمهم فإن ذلك لا يسمى نسخاً؛ لعدم توافر شروط النسخ[3].

ثانياً: القول بوقوع النسخ بالآية لآيات الصدقة:

قال النحاس: "قال الله عز وجل ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ أُدخلت في الناسخ والمنسوخ؛ لأنها نسخت كل صدقة في القرآن"[4].

وهذا القول مروي عن عكرمة[5] والقاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر[6].

وقد رد كل من مكي وابن العربي هذا القول، وذكرا أن الذي ذكر في هذه الآية هو بيان المواضع التي توضع فيها الصدقات، وأنها غير ناسخة لآيات الصدقات وأن الناسخ للصدقات هو فرض الزكاة وليس هذه الآية[7].

---

(١) الناسخ والمنسوخ ٢/ ٢٥٦.
(٢) التفسير الكبير ١٦/ ١١٤.
(٣) انظر: محاسن التأويل ٨/ ٢٤٤.
(٤) الناسخ والمنسوخ ٢/ ٤٤١، وانظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٢٥٤.
(٥) أخرجه النحاس في الناسخ والمنسوخ ٢/ ٤٤١، وانظر: الإيضاح لمكي ص٢٧٥.
(٦) ذكره مكي في الإيضاح ص٢٧٥.
(٧) انظر: الإيضاح ص٢٧٥، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٤٥٥.

ثالثاً: وبهذا يترجح أن الآية محكمة لا وجود للنسخ فيها، وهي أيضاً غير ناسخة لغيرها، وما ورد عن بعض السلف من أنها ناسخة للصدقات في القرآن يقصد به أنها مبينه لمن تصرف لهم الصدقات[1]. والله أعلم.

* * *

(١) انظر: المصادر السابقة.

المبحث الثامن

قولـه تعـالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣]

معنى الآية:

يأمر الله تعالى نبيه محمداً ﷺ أن يأخذ بعض أموال هؤلاء التائبين المعترفين بذنوبهم؛ رجاء تطهيرهم وتزكيتهم وتنقيتهم من دنس النفاق والشك والريبة. كما أمره بالدعاء لهم والاستغفار لهم؛ لتطمئن قلوبهم بأن الله قد عفا عنهم وقبل توبتهم[١].

وفي المراد بالصدقة في الآية أقوال:

القول الأول: أنها صدقة الفرض، والمراد بها الزكاة. وقد جاءت هنا مجملة، وبينت في مواضع أخرى من القرآن، وفي سنة النبي ﷺ. وهو المروى عن عكرمة[٢].

القول الثاني: أنها صدقة التطوع، وهي صدقة زائدة على الفرض[٣].

القول الثالث: أنها صدقة مخصوصة من قوم تاب الله عليهم وأمرهم بالتصدق من أموالهم توبة إلى الله. وهو المروي عن الحسن[٤].

ولا مانع أن تشمل الآية كل ذلك، وإن كانت نزلت لسبب مخصوص[٥].

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: قال قوم هي ناسخة لكل صدقة في القرآن.

قال قتادة: "قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [البقرة: ٢١٩] يعني: الفضل من أموالكم، منسوخة وناسخها قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ

(١) انظر: جامع البيان ٦٦١/١١.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٥٧٨/٢، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢٦٢/٢، والجامع لأحكام القرآن ٣٥٦/١٠.

(٣) انظر: البسيط للواحدي ٣٣/١١، وأحكام القرآن لابن العربي ٥٧٨/٢.

(٤) انظر: البسيط للواحدي ٣٣/١١، وأحكام القرآن لابن العربي ٥٧٨/٢.

(٥) انظر: البسيط للواحدي ٣٣/١١.

وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾

[التوبة: ١٠٣][1].

وقال ابن العربي في الناسخ والمنسوخ: قال قوم: نسخت كل صدقة في القرآن"[2].

ثانياً: أنها منسوخة بآية الزكاة[3].

وقد أجاب ابن العربي عن الاحتمالين جميعاً بعد أن ذكر أقوال العلماء في المراد بالصدقة في الآية ثم قال: "... ومع هذا الاحتمال لا يصح دعوى النسخ فيه..."[4].

والحق أنه لا تعارض بين آيات الزكاة والصدقة في القرآن وهذه الآية حتى يُصار إلى القول بالنسخ فيها، بل جاء في هذه الآية الأمر مطلقاً بالصدقة، وجاء في آيات وأحاديث أخر بيان مقدار الصدقة ووقتها وشروطها[5].

* * *

(١)انظر: الناسخ والمنسوخ لابن حزم ص٢٩.

(٢) الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٢٦٢.

(٣) الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٢٦٢.

(٤) الناسخ والمنسوح لابن العربي ٢/ ٢٦٢.

(٥) انظر: المصدر السابق ٢/ ٢٦٢.

المبحث التاسع

قوله تعالى: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٦]

معنى الآية:

يخبر الله تعالى عباده المؤمنين عن حقيقة الدنيا، وأنها لعب ولهو، وأن من آمن بالله واتقاه بأداء الفرائض واجتناب المعاصي فإن الله يؤتيه أجره في الآخرة حين حاجته الحقيقية وفقره الحقيقي.

ثم بين الله تعالى حقيقة ما يريده من عباده، وأنه يريد منهم أن يوحدوه ويعبدوه، ولا يسألهم أموالهم؛ لعلمه سبحانه ضيق أنفسهم بذلك، وهو سبحانه غني عنكم[١].

وفي معنى جملة ﴿وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ أقوال:

القول الأول: لا يأمركم بإخراج جميعها في الزكاة، بل أمركم بإخراج البعض[٢].

القول الثاني: لا يأمركم بإخراج أموالكم لنفسه ولحاجته، تعالى الله عن ذلك[٣].

القول الثالث: لا يسألكم نبيكم أجراً من أموالكم على تبليغ الرسالة[٤].

القول الرابع: لا يسألكم أموالكم؛ لأن تلك الأموال إنما هي لكم وقد ملَّكَكُمْ إياها[٥].

والقول الراجح هو الأول وهو القول الذي عناه من قال بوقوع النسخ في الآية[٦].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٢١/٢٣٠، وتفسير ابن كثير ٧/٣٢٢٦.

(٢) انظر: البسيط للواحدي ٢٠/٢٧٢، ومعالم التنزيل ص١٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٩٠.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٩٠.

(٤) انظر: معالم التنزيل ص١٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٩٠.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٩/٢٩٠.

(٦) انظر: زاد المسير ٧/١٥٧.

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: القول بنسخها:

نقل القول بنسخها هبه الله بن سلامة، والناسخ لها عنده الآية بعدها. ﴿ **إِن يَسْـَٔلۡكُمُوهَا فَيُحۡفِكُمۡ تَبۡخَلُواْ** ﴾ [محمد: ٣٧][١].

وقال الكرمي في القلائد بنسخها كذلك، والناسخ لها عنده آية الزكاة[٢].

ثانياً: القائلون بعدم النسخ:

وقد شنّع ابن العربي على القائلين بنسخها وأغلظ لهم القول[٣].

ويقول ابن الجوزي: "... زعم بعضهم أنها منسوخة بآية الزكاة، وهذا باطل؛ لأن المعنى: لا يسألكم جميع أموالكم..."[٤].

وأنكر كذلك على من زعم أنها منسوخة بالآية التي بعدها[٥].

ويقول ابن الجوزي أيضاً: "وقد زعم قوم أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة، وليس بصحيح، لأنا قد بينا أن معنى الآية: إن يسألكم جميع أموالكم، والزكاة لا تنافي ذلك"[٦].

وتعقب السخاوي قول القائلين بالنسخ في الآية بقوله: "وهذا من أعجب ما مَرّ بي، وكيف يقول هذا ذو لب ومعرفة..."[٧].

وبهذا يترجح عدم نسخ الآية وأنها آية محكمة.

* * *

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ لهبة الله ص١٦٥، ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٤٦٩، وجمال القراء ٣٦٨/١.

(٢) انظر: قلائد المرجان ص٢٥٥، ونواسخ القرآن لابن الجوزي ص٤٦٨.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٣٧٣/٢.

(٤) نواسخ القرآن ص٤٦٨.

(٥) انظر: المصدر السابق ص٤٦٩.

(٦) زاد المسير ١٥٧/٧.

(٧) جمال القراء ٣٦٨/١.

المبحث العاشر

قوله تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [الذاريات: ١٩]

معنى الآية:

في المراد بالحق المذكور في الآية أقوال:

القول الأول: الزكاة المفروضة، كما هو مروي عن قتادة[١].

القول الثاني: حق واجب غير الزكاة، كما هو مروي عن إبراهيم النخعي[٢]، ومجاهد[٣]، والشعبي[٤].

القول الثالث: صدقة التطوع[٥].

الراجح: أن المراد بالحق الزكاة المفروضة، وقد جاءت الزكاة مقرونة بالصلاة، ومنها هذا الموضع، والآية مكية، وقد جاء تفصيل أنصبة الزكاة ومستحقيها في الآيات المدنية وفي السنة النبوية.

يقول ابن العربي: "والأقوى في هذه الآية أنه الزكاة لقوله تعالى في سورة سأل سائل ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤ – ٢٥]، والحق المعلوم هو الزكاة التي بيّن الشرع قدرها وجنسها ووقتها، فأما غيرها لمن يقول به فليس بمعلوم، لأنه غير مقدر ولا مجنس ولا مؤقت"[٦].

---

(١) أخرجه الطبري في جامع البيان ٢٣/٢٧٠.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦٢٥)، والطبري في جامع البيان ٢٣/٢٧٠.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦٢٦)، والطبري في جامع البيان ٢٣/٢٧١.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (١٠٦٢٧)، والطبري في جامع البيان ٢٣/٢٧٠.

(٥) انظر: الإيضاح لمكي ص٣٦٢، والمحرر الوجيز ١٥/٢٠٦، ورجحاه.

(٦) أحكام القرآن لابن العربي ٤/١٦٦، وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٩/٢٨٢، وتفسير ابن كثير ٧/٣٣٠٤.

الكلام على النسخ في الآية:

أولاً: القول بنسخها:

نقل النحاس في الناسخ والمنسوخ عن بعض العلماء القول بنسخها استدلالاً بما روي عن الضحاك: "نسخت الزكاة كل صدقة في القرآن"(١).

ونقل القول بالنسخ أيضاً ابن العربي في الناسخ والمنسوخ، ولكنه رجح خلافه(٢).

واختار الكرمي نسخها(٣).

ثانياً: القول بإحكامها:

وقد قال به غالب المفسرين والمؤلفين في الناسخ والمنسوخ، واعترض بعض أصحاب هذا القول بأن الآية خبر، والأخبار لا يقع فيها النسخ كما هو معلوم.

ورد الأولون بأن لفظها خبر، ومعناها الأمر(٤).

وقد نسب النحاس ومكي هذا القول إلى الحسن والنخعي(٥).

ورجح مكي أنها في غير الزكاة المفروضة، وأن المراد بها التطوع، ولذلك فهي عنده ندبٌ غير منسوخة(٦).

وعدها ابن العربي من المجمل الذي بينته آيات الزكاة بعد ذلك، حيث يقول: "... فقال قوم إنها منسوخة بالزكاة، وقال قوم إن في المال حقا سوى الزكاة... وليس تقدير الزكاة بناسخ لهذا الحق، بل هو مبين له، وكل صدقة أو حق في كتاب الله تعالى مطلق فالزكاة تقيده وتفسره..."(٧).

---

(١) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣/ ٢٥، والإيضاح لمكي ص٣٦٢، والأثر سبق تخريجه.

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٣٧٥.

(٣) انظر: قلائد الجمان ص٢٥٨.

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣/ ٢٥، والإيضاح لمكي ص٣٦٢.

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣/ ٢٥، والإيضاح لمكي ص٣٦٢.

(٦) انظر: الإيضاح لمكي ص٣٦٢.

(٧) الناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٣٧٥.

وقال ابن عطية "الصحيح أنها محكمة"[1].

وكذلك رجح ابن الجوزي أنها في الصدقة التطوع، فلا نسخ فيها[2].

وبهذا يترجح القول بإحكامها وعدم نسخها.

تنبيه: يذكر بعض المفسرين وبعض علماء النسخ عند الكلام على هذه الآية شيئاً من الخلاف في نسخ وإحكام آيتي سورة المعارج ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤ – ٢٥] [3].

والكلام فيها لا يخرج عن الكلام في هذه الآية.

* * *

(١) المحرر الوجيز ١٥/٢٠٦.

(٢) انظر: نواسخ القرآن ص٤٧١، وزاد المسير ٧/٢٠٧.

(٣) انظر: الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ص٣٨١، والبسيط للواحدي ٢٢/٢٢٨، والمحرر الوجيز ١٦/١١٤.

المبحث الحادي عشر

قولـه تعـالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ۝١٢ ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٢ – ١٣]

معنى الآيتين:

يأمر الله عباده المؤمنين إذا أرادوا مناجاة النبي ﷺ في شيء من شؤونهم أن يقدّموا بين يدي تلك النجوى صدقة يتصدقون بها على أهل المسكنة والحاجة[1].

وكان سبب فرض تلك الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ أن الناس أكثروا المسائل على النبي ﷺ حتى شقوا عليه، فأراد الله – بذلك التكليف – أن يخفف على نبيه ﷺ[2].

وذكرت بعض كتب التفسير وأسباب النزول سبباً آخر، وهو ما كان يتعمده بعض الأغنياء أو أهل النفاق من كثرة مناجاة النبي ﷺ؛ ليزاحموا المؤمنين الفقراء الصادقين؛ أو ليدخلوا الرعب والخوف في قلوب أهل المدينة من عدو أو خطر يحدق بهم[3].

فلما نزل ذلك التكليف كفّ كثير ممن كان يطلب مناجاة النبي ﷺ، فنزلت الآية التي بعدها ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ۝١٣﴾ [المجادلة: ١٣].

وقد وردت أحاديث في المشقة التي حصلت بهذا التكليف، وفي الصحابي الذي تمكن من الإتيان بهذا التكليف وهو علي ؓ ففي الترمذي أن علياً ؓ قال: لما نزلت "يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة" قال لي النبي ﷺ: ما ترى، ديناراً؟

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٢٢/٤٨٤.

(٢) وهو مروي عن ابن عباس ؓ كما أخرجه الطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٤، وانظر: البسيط ٢١/٣٥١، وأسباب النزول للواحدي ص٦٥١.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٢٢/٤٨٥، وأسباب النزول للواحدي ص٦٥١، والجامع لأحكام القرآن ٢٠/٣٢٢.

قال: لا يطيقونه، قال: فنصف دينار، قلت: لا يطيقونه قال: فكم؟ قلت: شعيرة. قال: إنك لزهيد قال: فنزلت ﴿ ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖ ﴾ قال: فبي خفف الله عن هذه الأمة"[1].

الكلام على النسخ في الآيات:

الآية الأولى منسوخة والثانية ناسخة لها في قول جمهور الصحابة والتابعين والمفسرين والعلماء من السلف والخلف[2].

بل عَدّه بعضهم إجماعاً[3].

وممن روي عنه القول بنسخ آية الصدقة في النجوى بالآية التي بعدها علي[4]، وابن عباس[5] ﵄، ومجاهد[6]، وقتادة[7]، وابن جريج[8]، وعكرمة[9]، والحسن[10]، وعطاء[11].

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه برقم ٣٣٠٠ وقال: حديث حسن غريب، وضعفه ابن العربي في الناسخ والمنسوخ ٢/٣٨٥.

وأخرج نحوه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ برقم ٤٧٣، والحاكم في المستدرك ٢/٤٨٢ وصححه ووافقه الذهبي، والشعيرة: وزن شعيرة من ذهب، جامع الترمذي ٥/٣٧٩.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٢٢/٤٨٢، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٢/٥٣، والبسيط للواحدي ٢١/٣٥٣، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/٣٨٢، وتفسير ابن كثير ٨/٣٤٦٢.

(٣) انظر: البسيط للواحدي ٢١/٣٥٣.

(٤) كما أخرجه أبو عبيد عنه في الناسخ والمنسوخ برقم (٤٧٣)، والطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٢.

(٥) كما أخرجه أبو عبيد عنه في الناسخ والمنسوخ برقم (٤٧٠) (٤٧١)، والطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٣.

(٦) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٢/٤٨٢.

(٧) كما أخرجه الطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٣، وانظر: تفسير ابن كثير ٨/٣٤٦٢.

(٨) كما أخرجه عنه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ برقم ٤٧٢.

(٩) كما أخرجه عنه الطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٥، ٤٨٧، وانظر: تفسير ابن كثير ٨/٣٤٦٢.

(١٠) كما أخرجه عنه الطبري في جامع البيان ٢٢/٤٨٥، وانظر: تفسير ابن كثير ٨/٣٤٦٢.

(١١) انظر: البسيط للواحدي ٢١/٣٥٢.

ورجحه من المفسرين والعلماء مقاتل بن حيان[١]، والكلبي[٢]، وأبو عبيد القاسم بن سلام، والنحاس، ومكي، وابن العربي، وابن عطية، وابن الجوزي، والقرطبي، وابن كثير[٣]، وغيرهم.

وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الناسخ لهذه الآية هو آية الزكاة[٤].

وقد ضعف العلماء هذه الرواية وردوا هذا القول.

يقول ابن العربي: "... وفي ذلك آثار لا معنى لذكرها لضعفها، وإنما نزلت النجوى ثم نسخت بعدها. وغير ذلك من الأقوال باطلة، وما فيها من الروايات ضعيفة كقولهم: إنها نسختها آية الزكاة..."[٥].

ويقول ابن عطية: "... ومن قال إن هذه الصدقة منسوخة بآية الزكاة فقوله ضعيف... وما ذكر في نحو هذا عن ابن عباس لا يصح عنه والله أعلم"[٦].

وبهذا يترجح أن الناسخ لآية النجوى هو الآية التي بعدها. والله أعلم.

* * *

---

(١) انظر: البسيط للواحدي ٣٥٢/٢١، وتفسير ابن كثير ٣٤٦٢/٨.

(٢) انظر: البسيط للواحدي ٣٥٢/٢١.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد ص٢٥٨، والناسخ والمنسوخ للنحاس ٥٢/٣، والإيضاح لمكي ص٣٦٨، والناسخ والمنسوخ لابي العربي ٣٨٢/٢، والمحرر الوجيز ٤٥٤/١٥، وزاد المسير ٣٢٥/٧، ونواسخ القرآن ص٤٨١، والجامع لأحكام القرآن ٣٢٥/٢٠، وتفسير ابن كثير ٣٤٦٢/٨.

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان ٤٨٤/٢٢، وانظر: البسيط للواحدي ٣٥٣/٢١، وجمال القراء ٣٧٤/١.

(٥) الناسخ والمنسوخ ٣٨٢/٢.

(٦) المحرر الوجيز ٤٥٤/١٥.

المبحث الثاني عشر

قوله تعالى: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾ [الأعلى: ١٤]

معنى الآية:

في المراد بالتزكي في الآية أقوال:

القول الأول: تطهر من الشرك والكفر والمعاصي.

وهو مروي عن ابن عباس[1] رضي الله عنهما والحسن[2]، وقتادة[3]، وعكرمة[4]، رحمهم الله جميعاً.

القول الثاني: أدى زكاة ماله.

وهو مروي عن أبي الأحوص[5]، وقتادة[6].

القول الثالث: أدى زكاة الفطر.

وهو مروي عن أبي سعيد الخدري[7]، وابن عمر ﷺ[8]، وعكرمة[9]، وأبي العالية[10]، وعطاء[11]، وقتادة[12]، ومقاتل[13].

---

(١) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣١٩.

(٢) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣١٩.

(٣) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣١٩.

(٤) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣١٩.

(٥) كما أخرجه ابن أبي شيبة عنه في المصنف برقم (٩٩١٢) و(٩٩١٨)، وأخرجه الطبري في جامع البيان ٢٤/٣١٩.

(٦) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣٢٠، وانظر: تفسير ابن كثير ٨/٣٧٥٩.

(٧) انظر: زاد المسير ٨/٢٣٠.

(٨) كما أخرجه عنه البيهقي في السنن الكبير برقم (٧٧٤٢)، وانظر: البسيط للواحدي ٢٣/٤٤٧.

(٩) انظر: البسيط للواحدي ٢٣/٤٤٧.

(١٠) كما أخرجه الطبري عنه في جامع البيان ٢٤/٣٢٠، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٧٧٤٤)، وانظر: البسيط ٢٣/٤٤٧، وزاد المسير ٨/٢٣٠.

(١١) انظر: زاد المسير ٨/٢٣٠.

(١٢) انظر: زاد المسير ٨/٢٣٠.

(١٣) انظر: البسيط للواحدي ٢٣/٤٤٨.

وكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله يأمر بإخراج زكاة الفطر ويتلو هذه الآية ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾[1].

وتبعاً للخلاف في هذه الآية جرى الخلاف في الآية التي بعدها ﴿ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴾ فقد قيل فيها: عموم العبادة، وقيل: الصلوات الخمس، وقيل: صلاة العيد.

وغالب المفسرين على ترجيح إرادة عموم التزكي على الزكاة أو صدقة الفطر، وعلى ترجيح الصلوات الخمس أو عموم العبادة على صلاة العيد، ويؤيد هذا أن السورة مكية ولم يكن بمكة عيد ولا صدقة فطر ولا زكاة[2].

الكلام على النسخ في الآية:

ذكر النحاس أن سبب إدخال هذه الآية في الناسخ والمنسوخ هو تفسيرها بأنها صدقة الفطر، كما روى ذلك عن عدد من الصحابة والتابعين كما بينا في السابق[3].

وقد بينا الراجح في معنى الآية وأن المراد بها عموم التزكي وليس صدقة الفطر خاصة.

ودعوى من ادعى نسخ هذه الآية مبنية على الخلاف في بقاء وجوب صدقة الفطر أو نسخه لحديث قيس بن سعد بن عبادة رضي الله عنهما: "أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا، ونحن نفعله"[4].

وقد نص العلماء على بقاء الوجوب وعدم نسخه، وعده ابن راهويه كالإجماع[5].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبير برقم (٧٨١٥)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي ٣٧٩/٤، وتفسير ابن كثير ٣٧٥٩/٨.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٣٢٠/٢٤ - ٣٢٢، والبسيط للواحدي ٤٤٦/٢٣ - ٤٤٨، والمحرر الوجيز ٢٨٤/١٦، وزاد المسير ٢٣٠/٨، وتفسير ابن كثير ٣٧٥٩/٨.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ ١٣٥/٣.

(٤) أخرجه النسائي في سننه برقم (٢٥٠٦)، وابن ماجه في سننه برقم (١٨٢٨)، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي برقم (٢٥٠٥، ٢٥٠٦).

(٥) انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم ص٧٦٢، وتحفة الأحوذي ٢٣٤/٣.

وقال البيهقي معلقاً على حديث قيس بن سعد رضي الله عنهما: "وهذا لا يدل على سقوط فرضها؛ لأن نزول فرض لا يوجب سقوط آخر، وقد أجمع أهل العلم على وجوب زكاة الفطر، وإن اختلفوا في تسميتها فرضاً، فلا يجوز تركها"[١].

وقد نقل ابن المنذر الإجماع على فرضية زكاة الفطر[٢].

وخلاصة الكلام أن الآية محكمة غير منسوخة؛ لسببين:

الأول: أن زكاة الفطر باق وجوبها غير منسوخ.

الثاني: على فرض نسخ وجوب صدقة الفطر، فإن الآية ليس مقصود فيها صدقة الفطر ولا زكاة المال[٣].

* * *

---

(١) السنن الكبرى ٨/ ٢٧٠.

(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر ص٥٥، والمغني ٤/ ٢٨١.

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس ٣/ ١٣٥، والإيضاح لمكي ص٣٨٤، والناسخ والمنسوخ لابن العربي ٢/ ٤١٢، وإرشاد الرحمن ٢/ ٧٦٩.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد:

ففي ختام صفحات هذا البحث أودّ أن أسجل هنا مجموعة من النتائج المهمة والتوصيات الملحّة المتعلقة بهذه المسألة.

أولاً: يعد استعمال لفظ (النسخ)، بمعناها الاصطلاحي لدى المتأخرين واستعماله بمعنى التخصيص والبيان والتقييد أحد أهم أسباب كثرة المواضع التي قيل بنسخها في آيات القرآن عموماً وفي آيات الزكاة والصدقة خصوصاً.

ثانياً: تعد الزكاة مثل غالب فرائض الإسلام وشرائعه من حيث إنه نزل الأمر بها على وجه الإجمال وجاء ذكرها في القرآن في المرحلة المكية ثم نزلت بقية أحكامها التفصيلية في المرحلة المدنية.

ثالثاً: لا تعارض بين غالب آيات الزكاة والصدقة، وبذلك فليس هناك حاجة للقول بالنسخ بينها، عدا آيتي المناجاة في سورة المجادلة.

رابعاً: وجوب الزكاة وفرضيتها الكائن بنصوص آيات عدة من القرآن الكريم وأحاديث عدة عن النبي ﷺ لا يعني عدم ندب المسلم إلى الإنفاق من ماله على سبيل الاستحباب.

خامساً: تطلق الزكاة والصدقة والمراد بهما واحد.

سادساً: يطلق لفظ "الزكاة" كثيراً في السورة المكية وقليلاً في السور المدنية، أما الصدقة فإنها تطلق كثيراً في السور المدنية وقليلاً ما تذكر في السور المكية.

سابعاً: غالب ما ورد فيه القول بنسخ آيات الزكاة والصدقة عن السلف، فإن مرادهم منه البيان والتخصيص.

ثامناً: ما زالت كتب الناسخ والمنسوخ بحاجة إلى تمحيص وتدقيق وتحقيق فإن غالبها ينقل عن بعض دون نقد.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ملحق بمواقف المصنفين في الناسخ والمنسوخ من نسخ آيات الزكاة والصدقة

م	الموقف من النسخ / الآيات	الناسخ والمنسوخ في كتاب الله لقتادة (ت ١١٧)		الناسخ والمنسوخ للزهري (ت ١٢٤)		الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤)		الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل للنحاس (ت ٣٣٨)		الناسخ والمنسوخ لهبة الله بن سلامة المقرى (ت ٤١٠)		الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخة لمكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧)		الناسخ والمنسوخ لابن حزم (ت ٤٥٦)		الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لابن العربي (ت ٥٤٣)	
		محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة
١	البقرة: ٣					توقف										✓	
٢	البقرة: ٢١٥						✓								✓	✓	
٣	البقرة: ٢١٩							✓			✓	✓			✓	✓	
٤	الأنعام: ١٤١					✓			✓			✓				✓	
٥	الأعراف: ١٩٩							✓			✓	✓			✓	✓	
٦	التوبة: ٣٤							✓			✓	توقف			✓	✓	
٧	التوبة: ٦٠							✓				✓		✓		✓	
٨	التوبة: ١٠٣													✓			
٩	محمد: ٣٦										✓					✓	
١٠	الذاريات: ١٩							توقف			✓	✓			✓	✓	
١١	المجادلة: ١٢		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓
١٢	المجادل: ١٣	✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓	
١٣	الأعلى: ١٤							✓				✓				✓	

تابع ملحق بمواقف المصنفين في الناسخ والمنسوخ من نسخ آيات الزكاة والصدقة

م	الموقف من النسخ / الآيات	نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه لأبي جعفر بن عبد الحق الخزرجي (ت ٥٨٥)		المصفى بأكف أهل الرسوخ في علم الناسخ والمنسوخ لابن الجوزي (ت ٥٩٧)		نواسخ القرآن لابن الجوزي (ت ٥٩٧)		جمال القراء وكمال الإقراء "الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ" لعلم الدين السخاوي (ت ٦٤٣)		صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ لأبي عبد الله الموصلي "شعلة" (ت ٦٥٦)		ناسخ القرآن ومنسوخه لابن البارزي (ت ٧٣٨)		قلائد المرجان في الناسخ والمنسوخ من القرآن لمرعي الكرمي (ت ١٠٣٣)		إرشاد الرحمن لأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمتشابه وتجويد القرآن، عطية بن عطية الأجهوري (ت ١١٩٠)	
		محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة	محكمة	منسوخة
١	البقرة: ٣			✓		✓		✓		✓			✓			توقف	
٢	البقرة: ٢١٥					✓		✓					✓		✓	توقف	
٣	البقرة: ٢١٩	توقف				✓				✓			✓		✓		✓
٤	الأنعام: ١٤١		✓	توقف		توقف				توقف						✓	
٥	الأعراف: ١٩٩	✓		توقف		✓		✓		✓					✓	✓	
٦	التوبة: ٣٤		✓			✓		✓					✓		✓	توقف	
٧	التوبة: ٦٠	✓											✓		✓		
٨	التوبة: ١٠٣											✓				✓	
٩	محمد: ٣٦					✓		✓		توقف			✓	توقف			
١٠	الذاريات: ١٩	توقف		توقف		✓							✓		✓	توقف	
١١	المجادلة: ١٢		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓
١٢	المجادلة: ١٣	✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓	
١٣	الأعلى: ١٤	✓														✓	

* * *

المراجع:

١- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

٢- الإجماع، لأبي بكر بن المنذر، تحقيق: د. صغير حنيف، مكتبة الفرقان، عجمان، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٣- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن الماوردي، تحقيق: أحمد البغدادي، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٤- أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٥- أحكام القرآن، للكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٦- إرشاد الرحمن لأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمتشابه وتجويد القرآن لعطية بن عطية الأجهوري، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧- أسباب نزول القرآن، لأبي الحسن الواحدي، تحقيق: د. ماهر الفحل، دار الميمان، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٨- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٣/٢٠٠٣م.

٩- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٠- الإكليل في استنباط التنزيل، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د. عامر العرابي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

١١- الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

١٢- البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٣- التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

١٤- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، تحقيق: خالد محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/٢٠٠٥م.

١٥- التعريفات للجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠م.

١٦- التفسير البسيط، لأبي الحسن الواحدي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.

١٧- تفسير الفخر الرازي "التفسير الكبير"، لفخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٨- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تحقيق: د. محمد البنا، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٩- تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٢٠- تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: أبي تميم باسم بن إبراهيم، وأبي بلال غنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٢١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر الطبري، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٢- الجامع الصحيح، سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٢٤- جمال القراء وكمال الإقراء، لعلم الدين السخاوي، تحقيق: د. علي البواب، مكتبة التراث، مكة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٥- حاشية الشهاب، "عناية القاضي وكفاية الراضي"، للخفاجي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٢٦- دراسات في علوم القرآن الكريم، أ. د. فهد الرومي، ط١٦، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٧- الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

٢٨- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق: د. محمد عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٩- سنن ابن ماجه، تحقيق، خليل شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٠- السنن الكبير، للحافظ البيهقي، تحقيق: د. عبد الله التركي، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٣١- سنن النسائي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٢- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٣٣- صحيح سنن النسائي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٣٤- صفوة الراسخ في علم الناسخ والمنسوخ، لشمس الدين محمد الموصلي (شعلة)، تحقيق: د. محمد بن صالح البراك، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥- العجاب في بيان الأسباب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: فواز زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٣٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

٣٧- فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٣٨- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٣٩- قلائد المرجان في الناسخ والمنسوخ من القرآن، لمرعي الكرمي، تحقيق: د. سامي عطا، دار غراس للنشر، الكويت، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٤٠- الكليات، للكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٤١- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٦، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤٢- المجموع شرح المهذب، للإمام النووي، تحقيق: رائد صبري، بيت الأفكار الدولية، الأردن.

٤٣- مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وولده محمد، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٤٤- محاسن التأويل، لجمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٤٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي ابن عطية الأندلسي، تحقيق: المجلس العلمي بتارودانت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٤٦- المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، لابن الجوزي، تحقيق: د. حاتم الضامن، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٤٧- المصنف لابن أبي شيبة، تحقيق: محمد عوامه، دار القبلة، جدة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٤٨- معالم التنزيل، تفسير البغوي، محي السنة البغوي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٤٩- معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس، تحقيق: محمد بن علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

٥٠- معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور.

٥١- معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق: د. عبد الجليل شلبي، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٥٢- معجم المقاييس في اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٥٣- المغني، لموفق ابن قدامة، تحقيق: د. عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٥٤- المنهاج بشرح صحيح مسلم، للإمام النووي، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٥٥- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٥٦- موسوعة شروح الموطأ (التمهيد والاستذكار والقبس)، لابن عبد البر وابن العربي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

٥٧- ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه، لابن البازري، تحقيق: د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٥٨- الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: د. محمد المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٥٩- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لابن العربي المالكي، تحقيق: د. عبد الكبير المدغري، وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٦٠- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لابن حزم، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٦١- الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، لأبي جعفر النحاس، تحقيق: د. سليمان اللاحم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٦٢- الناسخ والمنسوخ، لأبي القاسم هبة الله بن سلامة المقري، تحقيق: زهر الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٦٣- النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد، ط١، ١٢٨٣هـ/١٩٦٣م.

٦٤- نواسخ القرآن، لأبي الفرج بن الجوزي، تحقيق: محمد المليباري، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٦٥- الهداية إلى بلوغ النهاية، لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٦٦- الوجيز في علوم القرآن العزيز، أ. د. علي بن سليمان العبيد، دار التدمرية، الرياض، ط٢، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

* * *

60- Al nasekh wal mansoukh fe ketab allah az wa jal wa ekhtlaf al olamaa fe zalek le abi jaafar al nahas, tahqeeq: doctor sulaiman al lahem, moasaset al resala Beirut t11412H/ 1991m

61- Al nasekh wal mansoukh le abi al qaem hebat allah bin salam al moqari tahqeeq: zahr al shaweesh, al maktab al islami Beirut t1 1404H

62- Al naskh fel quraan al kareem, doctor Mustafa zaid t1 1283H/1963m

63- Nawasek al quraan le abi al faraj bin al jouzi, tahqeeq: mohammed al molebiari, matbouat al jameaa al islamiya bel madina al monawara t1 1404H/ 1984m

64- Alhedaya ela bolough al nehaya lemekki bin abi taleb al qaisi, tahqeeq: magmoua men al bahtheen, jameat al sharjah t1 1429H/2008m

65- Al wajeez fe oloum al quraan al aziz, ostaz doctor ali bin sulaiman al obaid, dar al obeid, dar al tadmoriyah Riyadh t2 1435H/2014m

* * *

48-Maani al quraan l kareem le abi jaafar al nahas, tahqeeq: mohammed bin ali al sabouni, jamet om al qura t1 1410H/ 1989m
49-Maani al quraan le abi zakaria al fera, tahqeeq: ahmed yousuf najati we mohammed ali al najjar, dar al sorour.
50-Maani al quraan wa earaboh lel zagag, tahqeeq: doctor abdul jaleel shalabi, dar alam al kotob Beirut t1 1408H/ 1988m
51-Maajam al maqayees fe l logha le ahmed bib fares, tahqeeq: shehabudeen abu amro, dar al fekr Beirut t2 1418H/ 1998m
52-Al moghni le mowafaq ibn qudama, tahqeeq: doctor Abdullah al turkey wa abdul Fattah al helow, dar alam al kotob Riyadh t3 1417H/ 1997m
53-Al menhaj besharh saheeh muslem lel imam al nawawi, tahqeeq: mohammed abdul baqi, dar ibn hazm Beirut t1 1423H/ 2002m
54-Al mowafaqat fe osoul al sharia le abi ishaq al shatbi, tahqeeq: Ibrahim Ramadan, dar al maarefa Beirut t1 1415H/ 2002m
55-Mawsouat shorouh al mowta (al tamheed wal estezkar wal qabs) le ibn abul bar wa ibn al arabi, dar alam al kotob riyadh t1 1435H/ 2014m
56-Nasekh al quraan al aziz wa mansoukoh le ibn al bazri, tahqeeq: doctor hatem al damen, moasaset al resala beirut t3 1405H/ 1985m
57-Al nasekh wal mansoukh fel quraan al aziz wama feh men al fraed wal sonan le abi abdul qasem bin salam al harawi, tahqeeq: doctor mohammed al modaifer, maktabet al roshd Riyadh t2 1418H/ 1997m
58-Al nasekh wal mansoukh fel quraan al kareem le ibn al arabi al malki, tahqeeq: doctor abdul kabeer al modaghri, wezaret al awqaf al maghrebia 1408H/ 1988m
59-Al nasekh wal mansoukh fel quraan al kareem wama le ibn hazm tahqeeq: doctor abdul ghafar al bendary, dar al kotob al elmiya Beirut 1406H/ 1986m

35-Fath al barr, sharh saheeh al bukhari le ibn hajar al asqalani, tahqeeq: mohammed abdul baqi, dar el kotob al elmiya berut t1 1410H/ 1989m
36-Fekh al zakat, doctor yousuf al qaradawi, moasaset al resala Beirut t7 1423H/ 2002m
37-Al qamous al moheet lel fayrouz abadi, tahqeeq: mohammed naeem al arqusi Beirut, moasaset al resala t6 1419H/ 1998m
38-Qalaed al morgan fel nasekh wal mansoukh men al quraan le mari al karami, tahqeeq: doctor sami atta, dar gharas lelnashr, Kuwait t1 1429H/ 2008m
39-Al koleyat lel kafawi, tahqeeq: dr. adnan darweesh, mohammed al masri, moasaset dar al rsala Beirut t2 1413H/ 1993m
40-Lesan al arab le ibn manzour, dar sader Beirut t6 1417H/ 1997m
41-Al magmoa sharh al mohazab lel imam al nawawi, tahqeeq: zaed sabri, beit al afkar al dawliya al ordon
42-magmoa fatawa sheikh al islam bin tamima, gama wa tarteeb abdul rahman bin mohammed bin qasem wa waldoh mohammed, dar aalam al kotob Riyadh 1412H/ 1991m
43-Mahasen al taaweel le jamaludeen al qasemi, tahqeeq: mohammed abdul baqi, dar al fekr Beirut t2 1412H/ 1991m
44-Al moharer al wageez fe tafseer al ketab al aziz lel qadi ibn atiya al andalusi, tahqeeq: al majles al elmi betharo danet 1413H/ 1992m
45-al mosafi be akof ahl al rosoukh men elm al nasekh wal mansoukh le ibn al jouzi, tahqeeq: doctor hatem al damen men alam al kotob t1 1409H/ 1989m
46-Al mosanaf le ibn abi shaiba, tahqeeq: mohammed awama, dar al qebla, Jeddah t1 1427H/ 2006m
47-Maalem al tanzeel, tafseer al baghawi, mohiy alsonna al baghawi, dar ibn hazm Beirut t1 1423H/ 2002m

23-Jamal al quraan wa kamal al iqraa le alamudeen al sakhawi, tahqeeq: dr. ali al bawab, maktabet al torath, mecca, t1 1408H/ 1987m

24-hashiyat al shehab, enayat al qadi wa kefayet al radi lel khafaja, tahqeeq: abdul raxeq al mahdi, dar al kotob al elmiya Beirut t1 1417H/ 1997m

25-Derasat fe oloum al quraan al kareem, ostaz doctor fahad al roomy t16 1430H/ 2009m

26-Al resala le imam al shafei, tahqeeq: doctor ahmed shaker, al maktaba al elmiya Beirut

27-Zad al masir fe elm al tafseer le abi al faraj, ibn al jouzi, tahqeeq: doctor mohammed abdul rahman Abdullah, dar lfekr Beirut t1 1407H/ 1987m

28-Sonan ibn maja, tahqeeq: khaleel sheeha, dar al maaref Beirut t2 1418H/ 1997m

29-Al sonan al kabeer lel hafez al baihaqi, tahqeeq: doctor Abdullah al turki t11432H/ 2011m

30-Sonan al nesai, tahqeeq: maktab tahqeeq al torath al islami, dar el maarefa Beirut t2 1418H/ 1997m

31-Al sahah, taj al logha wa sehah al arabiya, ismail bin hamad al johary, tahqeeq: ahmed abdul ghafour attar, dar elelm lelmalayeen Beirut t4 1410H/ 199om

32-Saheeh sonan al nesai, mohammed naserudeen al albani, maktabet al maaref Riyadh t1 1419H/ 1998m

33-Safwet al rasekh fe elm al nasekh wal mansoukh, le shamsudeen mohammed al mosely (shoalah), tahqeeq: doctor mohammed bin saleh al barak, dar ibn al jouzi Dammam t1 1420H

34-Al igab fe bayan al asbab le ibn hajar al asqalani, tahqeeq: fawaz zomoroly, dar ibn hazm Beirut t1 1422H/ 2002m

11-Al borhan fe oloum alquraan le bader al deen al zarkashi, tahqeeq: mohammed abulfadel Ibrahim, dar al fekr, Beirut t1 1400H/ 1980m

12-Al tahreer wal tanweer le mohammed al taher bin aashour, dar sahnoun lelnasher wal tawzeea, Tunis

13-Tohfet al ahouzi besharh gamea al tormozi lelmobarkfouri, taqeeq: khaled Mahfouz, dar el kotob elelmiya, Beirut t1 1416H/ 2005m

14-Altareefat lel jerjani, maktabet lebnan, Beirut 1990m

15-Al tafseer al baseet le abi alhassan al wahdi, tahqeeq: magmouaa men al bahtheen, emadat albahth alelmi begamet al imam mohammed bin saud al islamia 1430H

16-Tafseer alfakhr al razi “altafseer alkabeer” le fakhrudeen al razi, dar elfekr, Beirut t3 1405H/ 1985m

17-Tafseer alquraan al azeem le ibn katheer, tahqeeq: dr. mohammed albanna, ar ibn hazm Beirut 1419H/ 1998m

18-Tafseer alquraan al azeem le ibn abi hatem, tahqeeq: asaad altayeb,maktabet nezar albaz, mecca t1 1417H/ 1997m

19-Tafseer alquraan le abi almozfer al samaani, tahqeeq: abi tameem basem bin Ibrahim wa abi belal ghonam bin abbas dar el wattan Riyadh t1 1418H/ 1997m

20-gamea albayan an taaweel ayat alquraan le abi jaafar al tabri, tahqeeq: abi tameem basem bin Ibrahim ea abi belal ghonaim bin abbas, dar alwatan Riyadh t1 1418H/ 1997m

21-Al gamea alsaheeh, sonan al termozi, mohammed bin essa al tormozi, tahqeeq ahmed mohammed shaker, dar al kotob al elmiya Beirut

22-Al gamea le ahkam al quraan le abi Abdullah al qortobi, tahqeeq: dr. abullah al turki, moasaset alresalah, Beirut t1 1427H/ 2006m

Arabic References

1- Al itqan fe oloum Al Qura'an le Galal El Deen Al Asyouti, Tahqeeq markaz al erasat al quraania bemogamaa al malek Fahad letebaet al moshaf alshareef 1426.
2- aligmaa laabi baker bin almonzer, tahqeeq: dr. sagheer haneef, maktabet alforqan, agman, t2 1420H/ 1999m
3- alahkam alsultnia walwelayat al deenia, abul hassan almaroudi, tahqeeq: ahmed alboghdady, dar alwafa, alman soura, t1 1409H
4- Ahkam alquraan le abi baker ibn alarabi, tahqeeq: mohammed abdel zaher atta, dar elkotob alelmiya Beirut 1416H/ 1996m
5- ahkam alquraan, lekya alharasi, dar el kotob alelmiya Beirut t1 1403H/ 1983m
6- Irshad alut rahman le asbab alnozoul walnasekh wal mansoukh walmotashabeh wa tagweed alquraan le atiya bin atiya alaghouri, tahqeeq: abi alfadel aldomiati, dar ibn hazm, Beirut t1 1430H/ 2009m
7- Asbab nozoul al quraan le abi alhassan al wahdi, tahqeeq: dr. maher al fahl dar al mayman, ArRiyad, t1 1426H/ 2005m
8- Ealam almowakeen aan rab al alamin le ibn al qeyam, tahqeeq: mashhour al salman, dar ibn al jouzi, Dammam, t1 1423H
9- Al ekleel fe istenbat al tanzeel le galal al deen al asiyuti, tahqeeq: dr. amer al orabi, dar al andalus, al khadra, Jeddah t1 1422H/ 2002m
10- Al idah le nasekh al quraan wa mansoukhoh wa marefet osouloh wa ekhtelaf al nass feh le abi mohammed makki bin abi taleb al qaisi, tahqeeq: dr. ahmed hassan farahat, matbouat gamet al imam mohammed bin saud al isalamiya t2 1411H/ 1990m

The Abrogation of Zakat and Charity Verses in the Holy Quran: Presentation and Investigation

Dr. Al-Abbas Ibn Husein Al-Hazmy
Department of the Holy Quran and its Sciences - College of Fundamentals of Religion Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

A research titled “abrogation in the verses of Zakat and charity”,a view and study conducted by Dr. Abbas bin Hussein Al Hazmi.

The subject of abrogation the verses of zakat and charity is the most verses, except the verse of sword, repeated in the books of interpreters and Quran sciences in general and in particular that relevant to abrogation.

This research includes the study of 13 thirteen verses which have difference between the interpreters whether they are abrogated or precise.

The research consists of introduction, preamble, twelve researches, conclusion, annex for comparison and revealing indexes.

I defined in the preamble the abrogation, language and terminology, and explained the meaning as understood by the previous scholars and those who came after. I also defined zakat and charity and pointed out the difference between them.

Then I discussed thirteen verses of the holy Quran, which represent the core of this subject matter, namely:

The Verse No. 3 of Sura (Chapter) Al-Baqarah (the Cow), the Verse No. 215 of Sura Al-Baqarah, and the Verse No. 219 of Sura Al-Baqarah, 219, the Verse No 141 of Sura Al-Am’an, the Verse No 199 of Sura Al-A’raf, the Verse No. 34 of Sura Al-tawbah, the Verse No 60 of Sura Al-Tawbah, the Verse No. 103 of Sura Al-tawbah, the Verse No. 36 of Sura Muhammad PBUH, the Verse 19 of Sura Al-Dariyat , the two verses of Sura Al-mujadaleh, the Verse No 14 of Sura Al-‘ala.

Having examined the statements ofinterpreters, the previous and those who came after, and their attitudes of abrogation of these verses and highlighted the weighted statements.

I made a comparison between the abrogation books in their attitudes in the statement of the abrogation these verses.

Then I concluded the research by a conclusion showing the most distinct results and recommendations.

معايير الجمال
في الرؤيتين: الإسلامية والغربية

د. عبد الله بن محمد العمرو

قسم الثقافة الإسلامية ـ كلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

معايير الجمال في الرؤيتين: الإسلامية والغربية

د. عبد الله بن محمد العمرو
قسم الثقافة الإسلامية ـ كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

الجمال قيمة حضارية في غاية الأهمية للإنسان والحياة، وبقدر تسامي الإحساس بالجمال لدى الإنسان والوعي بأبعاده الحسية والمعنوية، وتفاعله معه، تسمو روحه، وتتهذب أخلاقه، ويرتقي في سلوكه. ولأهمية قيمة الجمال في الحياة الإنسانية، وحاجة الإنسان الفطرية للاستمتاع به فقد كانت محل تقدير لدى سائر الأمم والحضارت.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن المعايير الجمالية في الإسلام، والمقارنة بينها وبين المعايير الجمالية لدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وإبراز ما بين النظرتين من التمايز والاختلاف، وآثار كل من النظرتين على الإنسان والحياة.

وقد جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث:

الأول: وتضمن التعريف بالجمال وأنه صفات في الأشياء، أو سمات يتذوقها الإنسان فيها، فتبعث في النفس البهجة والسرور. وأن معيار الجمال هو الميزان الذي يكشف عما تتمتع به الأشياء من جمال أو عدمه.

والثاني: وكان عن معايير الجمال في النظرة الإسلامية وبيان أنها الشرع، والعرف، والذوق الفردي، وتجلية ما تثمره من تهذيب ذوق الإنسان الجمالي والارتقاء به، وصيانه عن صور الضلال والغواية والابتذال.

الثالث: وجاء فيه بيان معايير الجمال في النظرة الغربية هما الذوق والمنفعة، وبيان أنهما سبيل للاستمتاع بالجمال، والتفنن في إنتاجه، إلا أن الاكتفاء بهما ينأى بقيمة الجمال عن أن تكون وسيلة لتهذيب السلوك، والارتقاء بمشاعر الإنسان وأحاسيسه، وذلك لما في الطبيعة الإنسانية من الميل إلى الشهوات، والحرص على الاستمتاع بالجمال بعيداً عن ضوابط الفضيلة والأخلاق.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين....أما بعد:

فإن الجمال قيمة حضارية في غاية الأهمية للإنسان والحياة، فهي تسهم في الارتقاء بالإنسان والسمو بالمجتمع، وتجعل الحياة أكثر إشراقاً وحيوية، وهو سمة بارزة من سمات الوجود، والإنسان بفطرته يدرك جمال الكون، وما فيه من النظام والتناغم والتناسق، كما يرى تجليات الجمال في أنواع المخلوقات، وظهوره في عامة الأشياء.

والإحساس بالجمال، وإعطاء النفس حظها منه من شأنه أن يهذب المشاعر، ويسمو بالذوق البشري، وكلما تسامي الإحساس بالجمال لدى الإنسان والوعي بأبعاده الحسية والمعنوية، وتفاعل معه، تعالت إنسانيته، وارتقى في سلوكه.

ولأهمية قيمة الجمال في الحياة الإنسانية، وشغف الإنسان الفطري بها فقد كانت محل تقدير لدى سائر الأمم والحضارت.

وقد عني الإسلام بقيمة الجمال ورفع ذوق المجتمع الإسلامي وتسامى بإحساسه بها، فلم يعد الطابع الحيواني للجمال هو المقدم، بل الطابع الإنساني المهذب، الذي يرتفع بالذوق الجمالي، ويجعله لائقا بالإنسان، فيسمو به، ويحفظ كرامته، ويصونه عن صور الضلال والغواية والابتذال.

ولأهمية معايير الجمال في تحديد المنهج في التعامل مع قيمة الجمال، وطريقة توظيفه والاستمتاع به في واقع الحياة، ونظراً للاختلاف الكبير في تحديد هذه المعايير لدى الأمم والحضارات، ولكون الحضارة الغربية ذات حضور فاعل في العالم، ومنه عالمنا الإسلامي بكل رموزها الثقافية ومنها الجانب الجمالي، ولذا فقد آثرت أن يكون هذا البحث دراسة لمعايير الجمال في الرؤيتين الإسلامية والغربية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن المعايير الجمالية في الإسلام، ولدى الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وإبراز ما بين الرؤيتين من التمايز والاختلاف، وآثار كل من الرؤيتين على الإنسان والحياة.

منهج البحث:

لقد سرت في هذا البحث وفق منهج يقوم على ركيزتين هما:

١- الوصف والتحليل: الذي يعتمد على البيانات والأدلة وتحليلها، واستخراج الاستنتاجات منها، وذلك في بيان حقيقة معايير الجمال في النظرتين الإسلامية والغربية.

٢- النقد: بتمحيص كل من النظرتين الإسلامية والغربية لمعايير الجمال، وبيان آثار كل منها على الموقف من قيمة الجمال.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة هي على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالجمال ومعاييره

المبحث الثاني: معايير الجمال في الرؤية الإسلامية

المبحث الثالث: معايير الجمال في الرؤية الغربية

ثم **الخاتمة**، وفيها أهم النتائج، ثم قائمة **المصادر والمراجع**.

هذا أسأل الله تعالى العون والتسديد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

المبحث الأول

التعريف بالجمال ومعاييره

أولاً: مفهوم الجمال

١- الجمال في اللغة

الجَمَال: مَصْدَرُ الجَمِيل، وَالْفِعْلُ جَمُلَ. قال ابْنُ سِيدَهْ (ت ٤٥٨هـ): الجَمَال الْحُسْنُ يَكُونُ فِي الْفِعْلِ والخَلْق. وَقَدْ جَمُلَ الرجُل، بِالضَّمِّ، جَمَالًا، فَهُوَ جَمِيل، وقوله عزَّ وَجلَّ: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾[النحل: ٦] أي: بَهَاءٌ وَحُسْنٌ[١].

قال ابن فارس(ت ٣٩٥هـ): "الجيم والميم واللام أصلان: أحدهما: عِظَمُ الخَلْق، والآخر: حُسْنٌ، وهو ضدُّ القبح"[٢].

وتجمّل:تزين، وجمّله تجْميلاً: زينه[٣].

فالجمال في اللغة تدور معانيه حول: الحُسن والنُضرة والبهاء والزينة.

٢- الجمال في الاصطلاح

يصعبُ وضع تعريف محدد للجمال يكون بمثابة الحد له، لأن ميادين الجمال مختلفة ومتنوعة، ولأن من الجمال ما هو صفة عينية في الشيء الجميل، يمكن إدراكه من الناس جميعاً، ومنه ما يتوقف إدراك جماليته على تذوق الإنسان له، وما يبعثه فيه من مشاعر السرور والبهجة، ولذا يتفاوت الناس في الحكم عليه بالجمال أو عدمه.

وهذا التنوع في ميادين الجمال هو ما حمل الإمام الغزالي(ت ٥٠٥ هـ)- رحمه الله- إلى تقرير أن الجمال يختلف في صفاته وشروطه باختلاف الأشياء، وفي هذا يقول:" كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال

١- انظر: ابن منظور، لسان العرب (١١/ ١٢٦).

٢- معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٢٨).

٣- انظر: الفيروزبادي، القاموس المحيط (١٢٦٦).

بقدر ما حضر، فالفرس الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو، وتيسر كر وفر عليه، والخط الحسن كل ما جمع كل ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغيره ضده...... ، فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب وكذلك سائر الأشياء"[1].

ويقرر الإمام القرطبي(ت ٦٧١ هـ)–رحمه الله– تنوع الجمال إلى حسي ومعنوي فيقول: "الجمال يكون في الصورة وتركيب الخِلْقة، ويكون في الأخلاق والعاطفة، ويكون في الأفعال:

فأمّا جمال الأخلاق: فكونُها من الصفات المحمودة من العلم والحكمة والعدل .

وأمّا جمال الأفعال: فهو وجودها ملائمةً لمصالح الخلْق، وقاضيةً لجلْب المنافع فيهم، وصرْف الشرّ عنهم.

وأمّا جمال الخِلْقة: فهو أمرٌ يدركه البصر، ويُلقيه في القلب متلائما، فتعلَقُ به النفس من غير معرفة بوجه ذلك، ولا نِسبْتُه لأحدٍ من البشر، وجمالُ الأنعام والدواب من جمال الخِلْقة، وهو مرئيٌّ بالأبصار، موافقٌ للبصائر"[2].

والجمال في الفلسفة: صفة تلحظ في الأشياء فتبعث في النفس سرورا ورضا، وهو أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القيم أي الجمال والخير والحق[3]، والجمال مرادف للحسن، وهو تناسب الأعضاء وأكثر ما يقال على ما يتعارفه العامة في المستحسن بالبصر[4].

١– إحياء علوم الدين، (٢٥٤/٤).

٢ – الجامع في أحكام القرآن(٧١/١٠).

٣ – انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (٤٠٧/١)، مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي ص٦٢.

٤ – انظر: جميل صليبا، المرجع السابق (٤٠٧/١) .

والجميل كما يرى لالاند (ت ١٩٦٣م): "هو الشيء الذي يقابل بعض معايير التوازن، ونسب الانسجام، وكمال الشيء بالنسبة لنوعه"[١].

ويرى برتليمي(ت ١٩٦٣م) أن الجميل شأنه شأن الحق والخير يعيش فوق العقل والمنطق والعمل، ولهذا الجميل لايقبل التعريف... وأن الجمال يفهم من خلال الأشياء الجميلة [٢].

ويقول أبو ريان: "إننا في مجال البحث الجمالي أمام ظاهرة تستعصي على التعريف مادمنا في مجال الوجدان والشعور، لا في مجال العقل والقضايا المنطقية"[٣].

وعلم الجمال : علم يبحث في شروط الجمال، ومقاييسه، ونظرياته، وفي الذوق الفني، وفي أحكام القيم المتعلقة بالآثار الفنية، وهو باب من الفلسفة [٤].

وله قسمان :

- **القسم النظري العام :** يبحث في الصفات المشتركة بين الأشياء الجميلة التي تولد الشعور بالجمال، فيحلل هذا الشعور تحليلاً نفسياً، ويفسر طبيعة الجمال تفسيراً فلسفياً ، ويحدد الشروط التي يتميز بها الجميل من القبيح.

- **القسم العلمي الخاص:** يبحث في مختلف صور الفن، وينتقد نماذجه المفردة، ويطلق على هذا القسم اسم النقد الفني، وهو لا يقوم على الذوق وحده، بل يقوم على العقل أيضاً، لأن قيمة الأثر الفني لا تقاس بما يولده في النفس من الإحساس فحسب، بل تقاس بنسبته إلى الصور الغائبة التي يتمثلها العقل[٥].

---

١ – معجم لالاند الفلسفي ص ٧٩.

٢ – انظر: بحث في علم الجمال، ترجمة: أنور عبدالعزيز ص١٠–١١.

٣ – فلسفة الجمال ص٧٥.

٤ – انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي (٤٠٧/١).

٥ – انظر: المرجع السابق (٤٠٨/١–٤٠٩).

والمختار في تعريف الجمال: أنه صفات في الأشياء، أو سمات يتذوقها الإنسان فيها، فتبعث في النفس البهجة والسرور.

فالجميل لابد أن يتمتع بشيء من الصفات الذاتية، والتي قد تكون من الحسن والبهاء بحيث يتأثر بها عامة الناس، كجمال الزهور والورود، وقد تكون نسبية بحيث يتذوق جمالها أناس دون غيرهم، كما في الأعمال الفنية من نحت ورسم وتصوير ونحوها.

ثانياً: معيار الجمال

١- المعيار في اللغة

المعيار والعيار: كل ما تقدر به الأشياء من كيل أو وزن[١]. "وعاير بين المكيالين معايرة وعياراً: امتحنها لمعرفة تساويهما، وعاير المكيال والميزان امتحنه بغيره لمعرفة صحته"[٢].

وأصلها عَيَرَ، قال ابن فارس: " عَيَرَ: العين والياء والراء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على نتوء الشيء وارتفاعه، والآخر على مجيء وذهاب.

فالأول: العَيْر، وهو العظم الناتئ وسط الكتف، الجمع عيورة، وعير النصل حرف في وسطه كأنه شظية، والعَيْر: سيد القوم.

والأصل الآخر: العَيْر،الحمار الوحشي والأهلي، والجمع الأعيار، والمعيوراء، وإنما سمي عَيْراً: لتردده ومجيئه وذهابه. وقصيدة عائرة: سائرة "[٣].

وخلاصة معنى المعيار في اللغة: أنه المقياس أو الميزان الذي تقاس به الأشياء، ويعرف به قدرها.

١- انظر: لسان العرب (٤/ ٦٢٣).

٢- المعجم الوسيط (٢/ ٦٣٩).

٣- معجم مقاييس اللغة (٤/ ١٩١).

٢- المعيار في الاصطلاح

يعرف المعيار في الفلسفة بأنه" نموذج أو مقياس مادي أو معنوي لما ينبغي أن يكون عليه الشيء "[١].

والعلم المعياري هو العلم الذي يُعنى بدراسة الأشياء باعتبار ما ينبغي أن تكون عليه[٢].

وعلى هذا فلا يخرج المعيار في الاصطلاح عن معناه اللغوي، حيث يطلق ويراد به ما تقدر وتوزن به الأشياء، حسية كانت أم معنوية.

٣- معيار الجمال

إذا كان المعيار هو المقياس أو الميزان الذي تقاس به الأشياء، فإن **معيار الجمال**: هو الميزان الذي يكشف عما تتمتع به الأشياء من جمال أو عدمه، وما بين الأشياء الجميلة من تفاوت في مقدار الجمال.

* * *

١- المعجم الفلسفي ص ١٨٨.

٢-انظر: المعجم الفلسفي ص ١٨٨، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي (٢/ ٤٠٠).

المبحث الثاني

معايير الجمال في الرؤية الإسلامية

الجمال قيمة عليا جاء الإسلام بالدعوة إليها والترغيب فيها، لترق بها المشاعر، وتتهذب بها النفوس، فتتدفق بالخير والبذل العطاء.

والجمال سمة واضحة في مخلوقات الله عز وجل، فحيثما اتجه الإنسان ببصره، يجد من صُنع الله ما يجذبه بلونه، أو يستهويه بصوته، أو يأسر قلبه بدقته وإحكامه، فهو بعض آيات الله التي أودعها في خلقه، وطلب من الإنسان أن ينظر فيه، ويستجلي أسراره، ويستقبل تأثيراته، ويستدل به على عظمة الخالق وجلاله وجماله، قال الله ﷻ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام:٩٩]. انظروا بالحس البصير، والقلب اليقظ، انظروا إليه في ازدهاره، وعند كمال نضجه، انظروا إليه واستمتعوا بجماله، فهو دال على عظمة الخالق ووحدانيته.

وقال ﷻ : ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النحل:٥–٧]. ففي الأنعام دفء من الجلود والأصواف والأوبار والأشعار، ومنافع في هذه، وفي اللبن واللحم وما إليها، ومنها تأكلون لحماً ولبناً وسمناً، وفي حمل الأثقال إلى البلد البعيد لا يبلغونه إلا بشق الأنفس. وفيها كذلك جمال عند الإراحة في المساء وعند السرح في الصباح جمال الاستمتاع بمنظرها فارهة رائعة صحيحة سمينة، وفي الخيل والبغال والحمير تلبية للضرورة في الركوب، وتلبية لحاسة الجمال في الزينة: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾.

والأخذ بأسباب الجمال، وإعطاء النفس حظها منه، وتدبر غاياته ومقاصده، هو ثمرة الإيمان، ومقتضى الالتزام بأمر الله عز وجل، وهدي نبيه صلى الله عليه وسلم.

والقرآن الكريم يلفت النظر إلى الجمال بالحديث عن آثاره، التي قد تكون آثارًا على العين أو على النفس، وقد جاء في الآيات الكريمة ما يوضح ذلك: قال تعالى :﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴾[البقرة:٦٩] فالسرور أثر من آثار رؤية الجمال.

وقال تعالى في الحديث عن نعيم الجنة :﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[الزخرف:٧١]. ولذة العين أثر من آثار رؤية الجمال.

وقال تعالى مخاطبًا رسوله – صلى الله عليه وسلم :- ﴿ لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ﴾ [الأحزاب:٥٢]. فالإعجاب تعبير النفس عن تأثرها بالحسن.

وهكذا تهتم الآيات الكريمة بتسجيل أثر الجمال على النفس، إذ به يعرف، وبمدى قوته يعرف مقدار الجمال[1].

واللَّهُ سُبْحَانَهُ جَمِيلٌ، بَلْ لَهُ الْجَمَالُ التَّامُّ الْكَامِلُ فهو سبحانه الجميل الذي لا أجمل منه،ولذا كان أعظم نعيم في الجنة هو النظر إلى وجهه الكريم، قال تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٢–٢٣]، وعن صهيب –رضي الله عنه– عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ– قَالَ– يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ– قَالَ– فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ)[2].

وجماله سُبْحَانَهُ على أربع مَرَاتِب: جمال الذَّات، وجمال الصِّفَات، وجمال الْأَفْعَال، وجمال الْأَسْمَاء، فأسماؤه كلهَا حسنى﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف:١٨٠]، وَصِفَاته كلهَا صِفَات كَمَال، وأفعاله كلهَا حِكْمَة ومصلحة وَعدل وَرَحْمَة ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾[الأنعام:١١٥]،. وَأما جمال الذَّات وَمَا هُوَ عَلَيْهِ فَأمر لَا

١– انظر: صالح الشامي, الظاهرة الجمالية في الإسلام ص٥١.

٢– رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم (١٨١).

والقرآن الكريم يلفت النظر إلى الجمال بالحديث عن آثاره، التي قد تكون آثارًا على العين أو على النفس، وقد جاء في الآيات الكريمة ما يوضح ذلك: قال تعالى: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾[البقرة:٦٩] فالسرور أثر من آثار رؤية الجمال.

وقال تعالى في الحديث عن نعيم الجنة: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[الزخرف:٧١]. ولذة العين أثر من آثار رؤية الجمال.

وقال تعالى مخاطبًا رسوله – صلى الله عليه وسلم :- ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب:٥٢]. فالإعجاب تعبير النفس عن تأثرها بالحسن.

وهكذا تهتم الآيات الكريمة بتسجيل أثر الجمال على النفس، إذ به يعرف، وبمدى قوته يعرف مقدار الجمال[١].

واللَّهُ سُبْحَانَهُ جَمِيلٌ، بَلْ لَهُ الْجَمَالُ التَّامُّ الْكَامِلُ فهو سبحانه الجميل الذي لا أجمل منه،ولذا كان أعظم نعيم في الجنة هو النظر إلى وجهه الكريم، قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢-٢٣]، وعن صهيب -رضي الله عنه- عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ- قَالَ- يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ- قَالَ- فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ)[٢].

وجماله سُبْحَانَهُ على أربع مَرَاتِب: جمال الذَّات، وجمال الصِّفَات، وجمال الْأَفْعَال، وجمال الْأَسْمَاء، فأسماؤه كلهَا حسنى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف:١٨٠]، وَصِفَاته كلهَا صِفَات كَمَال، وأفعاله كلهَا حِكْمَة ومصلحة وَعدل وَرَحْمَة ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾[الأنعام:١١٥]،. وَأما جمال الذَّات وَمَا هُوَ عَلَيْهِ فَأمر لَا

١- انظر: صالح الشامي, الظاهرة الجمالية في الإسلام ص٥١.

٢- رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم (١٨١).

ومن صور الجمال المعنوي جمال التقوى، فتقوى الله تعالى أعظم زينة يتحلى بها المسلم، وهي جمال وبهاء للإنسان، بل هي الجمال الحقيقي الذي لا يبلى مع الأيام، فبالتقوى يرتبط المسلم بالله تعالى، وينشط إلى الطاعات والفضائل وسائر أعمال الخير والبر، فتعظم هيبته في النفوس ومحبته في القلوب، وقد أخبر تعالى عن جمال التقوى وأنها خير لباس وأجمله فقال: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآ ﴾[الأعراف: ٢٤– ٢٧]، فأخبر سبحانه بنعمته على بني آدم بما أنزله من اللباس الذي يواري سواءتهم ومن الريش، وأخبر سبحانه أن لباس التقوى خير من هذا اللباس، كما قال لما أمرهم بالزاد فقال: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [البقرة:١٩٧]، فهما لباسان وزادان، ثم نهى سبحانه بني آدم " أن يفتتنوا بفتنة الشيطان كما فتن أبويهما وذلك بمعصية الله وطاعة الشيطان في خلاف أمر الله ونهيه، وأنه لما نزع عن الأبوين لباسهما فكذلك قد ينزع عن الذرية لباس التقوى ولباس البدن ليريها سوءاتهما"[١].

ومن الجمال المعنوي جمال الأخلاق، فالأخلاق من أحسن ما يتزين به الإنسان ويتجمل به، بل هي الجمال الذي إذا فات الإنسان، أو ضعف حظه منه لم ينتفع بجمال صورته وحسن منظره، قال شيخ الإسلام ابن تيمية(ت ٧٢٨هـ): " وكذلك الصور الجميلة من الرجال والنساء فإن أحدهم إذا كان خلقه سيئًا بأن يكون فاجرًا، أو كافرًا معلنًا، أو منافقًا كان البغض أو المقت لخُلُقه و دينه مستعليًا على ما فيه من الجمال، كما قال تعالى عن المنافقين ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡ﴾ [المنافقون: ٤] ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾[البقرة:٢٠٤]، فهؤلاء إنما أعجبه صورهم الظاهرة للبصر وأقوالهم الظاهرة للسمع لما فيه من الأمر المعجب، لكن لما كانت حقائق أخلاقهم التي هي أملك بهم مشتملة على ما هو أبغض الأشياء وأمقتها إليه لم ينفعهم حسن

١– انظر: ابن تيمية، الاستقامة، (١٧٠/٢).

الصورة والكلام"[1]، فقد روى أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: (إنّ الله لا ينْظُرُ إلى صُورِكُم وأمْوَالِكم ولكِن ينْظُر إلَى قُلُوبِكم وأعْمَالِكم)[2].

وقد جاء الجمال في القرآن الكريم مقروناً بأنماط شتّى من الأخلاق والسلوك البشري، فقد اقترن الجمال بالصبر، كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ﴾[المعارج: ٥]. واقترن بالصفح، وهو من أسمى الصفات، إذ هو يعني التغاضي عن إساءات الآخرين. وقد طلبه الله تبارك وتعالى من نبيّه في مواجهة المُعرضين المُكذّبين من قومه، مُبيّناً له أنّه صاحب رسالة مُهمّتها الهداية، وعقاب الضّالين مرجعه لرب العالمين، والساعة آتية لا ريب فيها، فقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ ﴾[الحجر: ٨٥].

واقترن بسراح المرأة من عصمة الزوجية، فقال تعالَى: ﴿ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾[الأحزاب: ٤٩].

واقترن بالهجر، فقال تعالى: ﴿ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾[المزمل: ١٠].

ومن الجمال المعنوي جمال الأدب، والأدب هو استعمال ما يُحمد من الأقوال والأفعال، وهو من أبرز سمات الشخصيّة المسلمة، ومن الجمال الذي يترقى به المسلم في سلم الكمال.

وقد حثّ الإسلام المسلم على أن يعتني بالآداب في أحواله كلها، فمن الآداب المشروعة؛ آداب الصحبة، وآدب الحوار، وآداب الحديث، وآداب الأكل، واللباس، والمشي، والركوب وغير ذلك.

وهذه الآداب تضفي على شخصية المسلم بهاءً وإشراقاً، وتمنحه الطمأنينة في نفسه، والسكينة في أعماله وتصرفاته، وأبلغ من ذلك كله أن تزيد من صلته بخالقه عز وجل.

---

١ – انظر: المرجع السابق (١/٤٤٥).

٢ – رواه مسلم، وسبق تخريجه.

٢- تقديم الجمال المعنوي على الجمال الحسي.

وأما تقديم الجمال المعنوي على الجمال الحسي في حال تعذر اجتماعها، أو ضعف أحدهما في مقابل الآخر، فمن شواهده قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة:٢٢١]، فوجه سبحانه إلى تقديم المرأة المؤمنة على المشركة في النكاح لما تتمتع من جمال معنوي يتمثل في الإيمان والتقوى والاستقامة على شرع الله، وحرم نكاح المشركة ولو كان فيها من الحسن والجمال ما يجذب إليها ويرغب فيها.

ومن الشواهد أيضاً قول النبي ﷺ: (تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ)[1] فقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى موازين الناس في اختيار الزوجة، ثم أكد على أحقية الجمال المعنوي المتمثل بدين المرأة وخلقها بالتقديم على غيره، وذلك أن المرأة كلما كانت أكثر تديناً، وأكمل خُلقاً كانت أحب إلى النفس، وأقرب إلى حسن العشرة، فالمرأة ذات الدين قائمة بأمر الله، حافظة لحقوق زوجها، وماله، راعيةٌ لأولادها، كما قال تعالى: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [النساء:٣٤]، وهذا هو ما يتحقق به مقصد النكاح، وسعادة الزوجين.

وليس في الحديث تهوين من شأن الجمال، ولكن تقديم ما هو أولى منه وهو الدين إن تعارض معه، ولذا لو تساويتا الجميلة وغير الجميلة في الدين، فالجميلة أولى[2].

٣- وسطية الجمال الحسي.

ومن مظاهر المعيار الشرعي للجمال في الإسلام ما جاء في النصوص من ضوابط تتعلق بالجمال الحسي للإنسان في بدنه ولباسه، فيشرع للمسلم أن يلبس الجميل من

١- رواه البخاري في كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين برقم (٤٨٠٢)، ومسلم في كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين برقم (١٤٦٦).

٢ – انظر: ابن حجر، فتح الباري (١٣٥/٩).

الثياب، والنعال، فقد سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم- بعد أن سمعه يذم الكبر- فقال : إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، فأجاب عليه الصلاة والسلام: (إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ)[1]. ويتأكد الأمر بالتجمل عند شهود العبادة في المساجد، لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾[الأعراف:٣١].

والضابط المهم الذي يجب على المسلم أن يراعيه في تجمله هو عدم تجاوز حدود الشرع، وذلك بأن يكون ما يتجمل به في بدنه أو لباسه في حدود المباح شرعاً، فلا يتجمل بما هو ممنوع منه شرعاً، كالذهب والحرير، أو ما فيه تشبه بالنساء أو بغير المسلمين، أو بما يتنافى مع الرجولة، فيوقع نفسه في المعصية والإثم، ويفوت على نفسه الجمال المحبوب.

كما حذر الإسلام من الإسراف والمغالاة في الألبسة، وعما يورث الكبر والخيلاء، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ﴾ [الفرقان: ٦٧]، قال صلى الله عليه وسلم: (لا يَنْظُر اللَّه إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَاره بَطَرًا)[2].

ومن الضوابط ما يتعلق بجمال المرأة المسلمة وزينتها، ومن ذلك ألا تُبدي زينتها الظاهرة لغير محارِمها، سواء كانت مفاتن جسدِها وكلامها ومشيِها، أو محاسن ثيابها وحُليّها وروائحِها، وأن لا تتزيَّن بما هو حرام؛ كوصْل الشعر، ونتْف الحواجِب، والوشم، وكذلك ألا تتزيَّن بما فيه تشبُّه بملابس الرجال، أو بما هو مِن الملابس المختصَّة بالكافرات.

ووظيفة المعيار الشرعي في الجمال وغايته تزكية الإنسان، والارتقاء به في سعيه لتحقيق الجمال في نفسه وفي أمور حياته، بما يحقق له الكمال في شخصيته، والتوازن بين متطلبات كيانه المادية والمعنوية، وفي المقابل صيانته من صور التجمل التي تخل بعبوديته لله تعالى، أو تتنافى مع فطرته، أو تضر به.

١- رواه مسلم، وسبق تخريجه.

٢ – رواه البخاري في كتاب اللباس، باب: من جر ثوبه من الخيلاء، برقم: (٥٤٥١) .

ثانياً: الفطرة.

إن الإحساس بالجمال والميل نحوه مسألة فطرية في الإنسان، فقد فطر الله عز وجل العباد على محبة الجمال التلذذ به، والنفرة من القبيح والنأي عنه.

ويتجلى التقدير الفطري للجمال في أوسع صوره وأكثرها عموماً في الجمال المعنوي، فالأخلاق الكريمة والسجايا النبيلة هي محل تقدير واستحسان عام ومستمر في الناس على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله–: " الإنسان مجبول على محبة الحسن وبغض السيء، فالحسن الجميل محبوب مراد، والسيء القبيح مكروه مبغض"[1]، وقال ابن القيم –رحمه الله (٧٥١هـ): " وضع الله – سبحانه – في العقول والفطر استحسان الصدق والعدل والإحسان، والبر والعفة والشجاعة، ومكارم الأخلاق وأداء الأمانات وصلة الرحم، ونصيحة الخلق والوفاء بالعهد ... ونحو ذلك.

ووضع في العقول والفطر استقباح أضداد ذلك، ونسبة هذا الاستحسان والاستقباح إلى العقول والفطر كنسبة استحسان شرب الماء البارد عند الظمأ، وأكل الطعام اللذيذ النافع عند الجوع، ولبس ما يدفئه عند البرد، فكما لا يمكنه أن يدفع عن نفسه وطبعه استحسان ذلك ونفعه، فكذلك لا يدفع عن نفسه وفطرته استحسان صفات الكمال ونفعها، واستقباح أضدادها "[2].

كما يدرك الإنسان بفطرته الجمال في المحسوسات، كجمال الطبيعة والجمال في البشر، وفي الأشياء في تناسقها وتنظيمها وجاذبيتها، ولكن الاختلاف في الحكم الجمالي في المحسوسات أوسع منه في الجمال المعنوي، بل يكاد يكون الغالب هو النسبية في الحكم الجمالي في المدركات الحسية.

---

١ الاستقامة (٣٦٧/١).

٢ إغاثة اللهفان (١٣٨/٢). وانظر: مدارج السالكين (٣٢٠/١). ومفتاح دار السعادة (٢٨١/١).

والإدراك الفطري للجمال، والميل إليه واستحسانه، من شأنه أن يهيئ النفوس للانفعال به، وتقديره في الناس والأشياء، والتعامل بحسب مقتضياته المعنوية والحسية، فيضفي على حياة الإنسان البهجة والسرور.

ولكن رغم أهمية الفطرة في إدراك الجمال واستحسانه والبعث إليه إلا أنه كثيرا ما يعتريها من ركام العادات والأعراف والتقاليد.. ما يعطلها أو يفسدها أو يطمسها أو يدخل في حكمها الخطأ والشطط، فتستحسن القبيح، وترى جميلاً ما ليس بجميل، كما قال تعالى: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ ﴾ [فاطر:٨]. وقال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾[الانعام:١٠٨]. ونبه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما يعتري الفطرة من تغير وتبدل تحت تأثير البيئة المحيطة بها حيث قال:(مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ)[١]. مما يعني حاجة الفطرة إلى الرعاية، وإن تحمى من المؤثرات السلبية حتى تبقى معيناً صافياً تفيض بالخير، وتؤثر الفضيلة، وتسلك بالإنسان مسالك الجمال.

ثالثاً: العرف.

إن للأعراف سلطاناً على الفكر، كما أن لها هيمنة على السلوك، في كثير من الأحيان، والقرآن الكريم شاهد لهذا كما في قوله تعالى في وصف حال المشركين وموقفهم من الرسل: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ٢٣ ۞ قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾[الزخرف: ٢٣-٢٤].

وقد دلت النصوص من الكتاب والسنة على ثبوت العرف واعتبار الشارع له، ولا سيما فيما جاء الشرع بالأمر به أو الترغيب فيه ولم يحد فيه حداً معيناً لكونه يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، كما في حقوق الأزواج بعضهم على بعض، كما في قول الله تعالى:

١- متفق عليه، البخاري في كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، ومسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.

﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًاۚ ﴾[البقرة:٢٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ ﴾[النساء:١٩]. فأرجع سبحانه التحديد في النفقة والعشرة إلى ما يتعارفه الناس. وقال تعالى فيما يجوز من مال اليتيم للوصي: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[النساء:٦]. فأباح للوصي إذا كان فقيراً أن يأكل من مال اليتيم، وأرجعه في حدود هذا الأكل إلى ما هو متعارف بين الناس.

إلى غير ذلك من الأدلة التي يتبين اعتبار الشارع العرف مرجعاً في تطبيق الأحكام المطلقة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:" الأسماء التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله معلقًا بها أحكام شرعية، منها ما يعلم حده باللغة؛ كالشمس، والقمر، ومنها ما يعلم بالشرع؛ كالمؤمن والكافر والمنافق، وما لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع، فالمرجع فيه إلى عرف الناس"[1].

العرف المعتبر:

ليس كل ما تعارف عليه الناس واعتادوه في معاملاتهم أو في أخلاقهم وسلوكهم مقبول ومعتبر، بل منه المقبول ومنه المردود، وجملة القول أن ما يتعارفه الناس لا يخلوا من حالين:

الأولى: العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، كالأمر بإزالة النجاسات وستر العورات وإكرام الضيف، وكالنهي عن الفواحش والغش والخيانة، فهذه وإن كانت من عادات الناس وأعرافهم فهي أحكام شرعية لا تتبدل ولا تتغير باختلاف عادات الناس وأزمنتهم[2].

١- مجموع الفتاوى (٢٩ / ١٥ -١٦) مختصراً.

٢- انظر: الشاطبي، الموافقات (٢ / ٢٨٣).

الثانيـة: مـا يتعارفـه النـاس فـي معـاملاتهم وأسـاليب خطـابهم وأكلهـم ولباسـهم ونحو ذلك مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي خاص، مما هو معفو عنه وتابع لمصالح الناس وحاجاتهم.

قـال شـيخ الإسـلام ابـن تيميـة: "والعـادات الأصل فيهـا العفـو ؛ فـلا يحظر منهـا إلا مـا حرَّمه الله"[1].

وأمـا عـن صلـة العـرف بالجمـال، فـإن العـرف يعـد معيـارا للجمـال فـي كثيـر مـن صـور الجمال المعنوي؛ كجمال الأخلاق والآداب التي جاء الشرع بالأمر بها أو الترغيب فيها ولم يحد لها حداً معيناً، كإكرام الضيف، والإحسان إلى الجار، وكآداب الصحبة، والزيارة وغيرها.

كمـا يعـد العـرف معيـاراً لـصنوف مـن الجمـال الحـسي، ومـن ذلـك جمـال اللبـاس، فيستحب للمرء أن يتجمل في لباسه في حدود ما اعتاده الناس من الألبسة، ما لم يقعوا في محذور شرعي، بل نُهي عن لباس الشهرة وهو كل لباس يخالف فيه لابسه عرف أهل بلده وعاداتهم، فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ لَبِسَ ثَوْبَ شُهْرَةٍ أَلْبَسَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ)[2].

ويمكن القول إن من ضوابط اعتبار العرف في الجانب الجمالي، أن لا يتضمن مخالفة شرعية، أو تميزاً يشتهر به المرء بين الناس.

ومن مظاهر صلة العرف بالجمال أن الإنسان في نظرته للجمال يتأثر – غالباً– بمعايير الجمال المعتبرة في بيئته، ولذا يُرى توافق معايير الجمال إلى حد كبير في البيئة المعينة، وفي المقابل اختلاف المعايير باختلاف البيئات والثقافات.

١– ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٩ / ١٧).

٢ – رواه ابن ماجة، وحسنه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة (٢/٢٨٤) رقم (٢٩٠٥).

وهذا التقارب في تقدير الجمال في البيئة المعينة – معنوياً كان أو حسياً– من شأنه أن يحقق قدراً من الانسجام بين أفراد المجتمع، وأن ييسر أسباب التعايش بين الناس، والتواصل الإيجابي بينهم.

- **اعتبار الشرع للذوق الفردي**

إن من وظائف الجمال وغاياته أن يجلب للإنسان البهجة والسرور، وحتى يتحقق هذا المقصد لابد أن يتمتع الإنسان بقدر من الحرية في البحث عن الجمال وتذوقه، تلبية لحاجته الفطرية في الاستمتاع به، وفق المعايير التي يرتضيها.

والإسلام لا يقاوم هذه الرغبة الفطرية، كما أنه لا يعيق الإنسان عن طلب الجمال والتلذذ به وفق رؤيته، حتى إنه يمكن القول إن غالب صور الاستمتاع بالجمال وإبداعه هي من العادات، والأصل في العادات الحل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : "والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرَّمه الله"[1]، ومقتضى هذا سعة ميدان الذوق الفردي في قيمة الجمال.

ومن صور التقدير للذوق الفردي، ما جاء في الحديث من الترغيب في النظر إلى المخطوبة، ليتعرف الخاطب على جمالها الذي يشده إلى الاقتران بها ، فعن جابر بن عبد الله – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : (إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلْيَفْعَلْ) [2].

ولكن مع هذه السعة فإن الإسلام لا يهمل الذوق الجمالي لدى الإنسان بل يتعاهده بالتوجيه والتربية، حتى يضفي على الإنسان سروراً في ذاته، وسمواً في نظرته للأشياء، وإيجابية في تعامله مع الناس والحياة.

كما أن الإسلام ينظم الذوق الجمالي ويضبطه، حتى لا يجنح بالإنسان إلى طرق الغواية ومسالك الرذيلة.

---

١ مجموع الفتاوى (٢٩ / ١٧).

٢ أخرجه أبو داود (٢/٥٦٥–٥٦٦)، والحاكم (٢/١٦٥)، وقال الحافظ في الفتح : سنده حسن (٩/١٨١).

ولقد كان من ثمرات الذوق الجمالي المهذب لدى الأفراد – في البيئة الإسلامية – أن كان من أجل مقاصده زيادة صلة الإنسان بالخالق عز وجل؛ محبة، وإجلالاً، وعبودية، من خلال التأمل في جمال الطبيعة، والتدبر في آيات الكون، وبديع خلق الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيۡءٖ فَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهُ خَضِرٗا نُّخۡرِجُ مِنۡهُ حَبّٗا مُّتَرَاكِبٗا وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ مِن طَلۡعِهَا قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ وَجَنَّٰتٖ مِّنۡ أَعۡنَابٖ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشۡتَبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ٩٩]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وقال تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَٰمًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [الزمر:٢١].

كما أن المسلم يتعبد لله تعالى بالجمال، فيعتني بجماله المعنوي ملتزماً التقوى، ومتحلياً بمكارم الأخلاق والآداب، رجاء ثواب الله تعالى وتقرباً إليه، كما يحرص على التجمل في لباسه وبدنه، استجابة لأمر الله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾ [الأعراف:٣١]، واتباعاً لهدي النبي – صلى الله عليه وسلم – في حرصه على التجمل، وترغيبه فيه.

كما كان من ثمرات الذوق الجمالي في البيئة الإسلامية الإبداع في ميادين الحياة المختلفة؛ الأدبية، والاجتماعية، والعمرانية وغيرها.

فقد كانت الكلمة ولا تزال، ميدانا رحباً للجمال الفني، سواء كانت نثرا أو شعرا، كما تبوأ الخط والكتابة مكانة عظيمة، منذ بدء الوحي حيث اتخذ الرسول صلى الله عليه وسلم كتاباً للوحي، يدونون ما ينزل من الآيات فور نزولها، ثم لم تزل العناية بالخط

تتنامى، حتى إنه لم ينل عند أمة من الأمم، ما ناله عند المسلمين من العناية به، والتفنن فيه.

واشتهر في البيئة الإسلامية فن الزخرفة وهي العمل الخالص الذي لا يقصد به إلا صنع الجمال.

وقد عُرف المسلمون بهذا الفن من بين الفنون جميعها، حتى قيل إن الفن الإسلامي فن زخرفي . ذلك أنه لا يكاد يخلو أثر إسلامي من زخرفة أو نقش – مهما كان شأنه – بدءاً من الخاتم الذي تحلى به اليد ... وانتهاء بالبناء الضخم الواسع الذي يجمع الآلاف من الناس[1].

كما تجلى الذوق الجمالي في الفن المعماري للبيوت والمساكن، وفي القصور التي يسكنها الخلفاء والأمراء، وفي المساجد التي بقيت شاهدة على ما وصل إليه المعماريون المسلمون من فن وإبداع، وذوق جمالي رفيع، وإن خرجت في بعض الأحيان عن حدود المنهج الإسلامي، الذي لا يسمح بالإسراف و التبذير.

وفي المقابل فقد أعرض المسلمون – بالجملة– عن صور من الجمال مما عرف واشتهر بين الأمم كالنحت والتصوير، استجابة توجيهات الشرع الذي بتحريم التصوير لذوات الأرواح وحرمة التماثيل، صيانة لجانب التوحيد.

وخلاصة ما تقدم أن معايير الجمال في الإسلام متعددة، ويكمل بعضها بعضاً، **فمعيار الشرع** يعلي من شأن الميادين الحقيقية للجمال والتي قد تخالف – في بعض الأحيان– أهواء النفوس وشهواتها، ويرسم المنهج الصحيح في التعامل مع صور الجمال المختلفة في حال تعارضها، ويضبط غريزة حب الجمال في الإنسان، فلا تُصرف إلا فيما يعود على المرء بالنفع في دنياه وآخرته.

---

١ – انظر: صالح الشامي، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام ص ٢٣٣.

ومعيار الفطرة من شأنه – في حال صفاء الفطرة وسلامتها – أن يرغب في الجمال الحقيقي للإنسان، المتمثل في جمال الأخلاق والآداب، كما يبعث النفوس للأخذ بالجمال الحسي الذي يصون كرامة الإنسان ويكمل شخصيته.

وأما معيار العرف فيسهم في تحقيق قدر من التوافق والانسجام في تذوق الجمال بين أفراد المجتمع ، كما أن من وظائفه أن يقرب إلى موافقة المعيار الشرعي، ويحد من نزوات الذوق الفردي.

وفي ظل هذه المعايير فإن الإسلام يفتح لذوق الإنسان آفاقاً واسعة للتنعم بالجمال والاستمتاع به، والإبداع في صنعه.

* * *

المبحث الثالث

معايير الجمال في الرؤية الغربية

يتجه علم الجمال في الفكر الغربي المعاصر إلى تحديد ميدان الجمال بالأعمال الفنية، فمن خلال الأعمال الفنية من موسيقى ونحت وتصوير ونحوها يظهر إحساس الإنسان الجمالي وذوقه، لأن هذه الأعمال هي ثمرة الابتكار والإبداع الإنساني.

وأما موضوعات الطبيعة الجميلة كالزهور والطيور والبحار، فهي تثير بهجة الإنسان وإعجابه إلا أنه ليس لها قيمة جمالية إلا حين تتجلى من خلال فن من الفنون.

فالجمال الطبيعي يتحول إلى موضوع للتذوق الفني والحكم الجمالي من خلال الرؤية الإنسانية المدربة التي تتذوقه وتبدعه، ولا يتخذ علم الجمال – الاستطيقا –الجمال الطبيعي موضوعاً له إلا بقدر ما يكون هذا الجمال الطبيعي مشكلاً من خلال فن من الفنون ومجسداً في تعبير فني[١].

إلا أن هذا الرأي لم يعد هو الرأي الغالب في العقود الأخيرة، فقد ذهب بعض الباحثين الغربيين إلى اعتبار جمال الطبيعة موضوعا للجمال، بل وكونها هي مصدر الجمال وليس الإنسان وما صدر عنه[٢].

وبصرف النظر عن الخلاف في تحديد ميادين الجمال التي يعنى بها علم الجمال، فإن المتتبع لما صدر عن المفكرين الغربيين يجدهم فمختلفين في مقاييس الجمال المعتبرة في الحكم الجمالي.

ولهذا الاختلاف آثرت أن يكون الحديث عن معايير الجمال في النظرة الغربية من خلال ما صدر عن أبرز الفلاسفة الغربيين، ممن لهم كتابات في موضوعات الفن والجمال، ثم تناول ما انتهوا إليه بالدراسة والتقويم.

١– انظر: أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال ص٨–٩.

٢ – روبرت أغرس، وجورج ستانيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي ص ٤٨.

١- ديكارت

الجمال عند ديكارت (ت ١٦٥٠م) – أحد رموز المدرسة العقلية – هو ما يبعث في النفس اللذة والسرور، وهذا الشعور باللذة الجمالية يشترك في إحداثه العقل والحس معاً[١].

ويرى ديكارت أن الجمال ليس صفة من صفات الأشياء، بل هو الأثر الذي ينشأ في نفس الإنسان من ذلك الشيء، وفي هذا يقول:" لا يدل الجميل والبهيج على أكثر من موقفنا في الحكم على الشيء المتكلم عنه"[٢].

والإحساس بالجمال وتذوقه عند ديكارت وجداني نفسي[٣]، وهو يرجع إلى مرحلة وسطى من التذوق يشارك فيها العقل والحواس.

ولذا فهو يذهب إلى أن جميع الفنون تنطوي على لذة حسية وعقلية، وهي لا تحدث إلا إذا توافر شعور الملائمة والانسجام بين عنصري الحس والعقل معاً، فالموسيقى مثلاً تعتمد على حسن السمع، وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة المعمول بها في علم الموسيقى، وحسن السمع أو الاستمتاع بالسمع يوازي في أهميته القواعد العقلية المعتبرة في علم الموسيقى[٤].

وعلى هذا فالاتصال بين العقل والإحساس يؤكد:

– أهمية الإحساس وبالتالي أهمية العضو الحاس الذي يستقبل المؤثرات السمعية أو البصرية.

– التأكيد على وجود ضرب من الاتزان في كل حاسة من الحواس التي تشعر بجمال الفن بحيث لا تتحقق اللذة ما لم يتحقق الاتزان.

---

١ – انظر : راوية عبدالمنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية ص ٥٠٥.

٢ – انظر : روبرت أغرس، وجورج ستانيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي ص ٤٣.

٣ – انظر : راوية عبدالمنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية ص ٥٠٣.

٤ – انظر : محمد علي أبوريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ٣٩.

وخضوع الشيء الجميل للقواعد العقلية الخاصة به لا يعني كون هذه القواعد معايير للجمال، بل هي شروط لا بد من توافرها لتذوق الجمال فيه، بدليل اختلاف الأحكام الجمالية حوله مع وجود هذه الشروط تبعاً للأذواق.

والإحساس بالجمال والالتذاذ به وتذوقه عنصر رئيس في الحكم الجمالي، وهو يتغير بتغير الأفكار والمجتمعات، ويعتمد على أهواء الأفراد وتاريخهم الشخصي.

وحيث لا توجد قاعدة كلية شاملة لأحكام الذوق، فإنه يمتنع وجود مقياس محدد للذة، مما ينفي عن الحكم الجمالي صفة الموضوعية ويؤكد نسبيته المطلقة[١].

ويرى ديكارت أن الحكم الجمالي خاضع لحصيلة إعجاب المتذوقين، فالذي يستحوذ على أعجاب الغالبية العظمى من الناس يمكن أن نطلق عليه جميلاً أو أن نقول عنه إنه الأجمل[٢].

٢- كانت

الجمال عند إمانويل كانت (ت ١٨٠٤م) – ذو النزعة المثالية – هو ما يبعث في نفوسنا السرور والارتياح والنشوة الخالصة دون التقيد بتحقيق أي غاية مغايرة لهذا الشعور في إشباع رغبة أو تحقيق منفعة[٣].

وإدراك الجمال في الأشياء يعتبر إدراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لما هو جميل، وكذلك فنحن لا حاجة بنا إلى برهان للتدليل على جمال الأشياء، وإنما تتبدى في سمة الجمال الذي ندركها فيها دون حاجة إلى تصور نموذج أو مثال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء[٤].

---

١ – انظر : محمد علي أبوريان، المرجع السابق ص ٤٢.

٢– انظر: راوية عبدالمنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، ص ٥٠٥. محمد علي أبوريان، المرجع السابق ص ٣٩.

٣ – انظر: محمد علي أبوريان، المرجع السابق ص ٤١.

٤ – انظر : جيل دولوز، فلسفة كانت النقدية، تعريب: أسامة الحاج ص ٨١. محمد علي أبوريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ٤١.

والحكم الجمالي عند كانت يعود لملكة الإحساس والذوق في الإنسان وليس لصفة أو شروط ينبغي أن تتوافر في الأشياء[1].

ويرى كانت أن ملكة الإحساس الجمالي مشتركة بين الناس، ولذا من الممكن أن تتصف أحكام الذوق أو اللذة بصفة الكلية لأن الشروط الذاتية لملكة الحكم الجمالي واحدة عند كل الناس[2].

وهو يحدد الشروط الشكلية للحكم الجمالي على النحو الآتي:

١- التحديد من حيث الكيف: وحاصله أن الذوق هو ملكة الحكم على شيء ما بواسطة الشعور باللذة على نحو خال من أي منفعة.

٢- التحديد من حيث الكم: ومقتضاه أن الجميل ما يروق للجميع بطريقة كلية وبلا تصور عقلي، لأن حكم الذوق لا يرجع إلى قواعد عقلية، ولا يستند إلى براهين استدلالية، وإنما يرجع إلى عملية تجري في العقول البشرية تتلخص في انسجام المخيلة مع الذهن، وهذا الانسجام بين ملكات الإنسان الروحية هو أمر مشترك عند البشر جميعاً، ولهذا يتميز الحكم الجمالي بالكلية.

٣- التحديد من حيث الجهة: ومعناه أننا في حكمنا على الجميل نحس بنوع من الإلزام المعتمد على الذوق العام أو الحس المشترك، مما يجعل الحكم الجمالي عاماً يتجاوز الزمان والمكان.

٤- التحديد من حيث العلاقة: وحاصله أنه ليس هناك غاية أو غرض خارجي يتعلق به الجميل، وإنما يوحي بالغائية التي تستند إلى ملائمة فكرتنا عن الشيء ووعينا وإدراكنا لهذه الملائمة[3].

ويفرق كانت بين نوعين من الجمال:

١- انظر : جيل دولوز، ، المرجع السابق ص٨١.

٢ – انظر: أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، ص١٠٣.

٣ – انظر: المرجع السابق ص١١٢–١١٥.

- الجمال المقيد: الذي يحدد ما ينبغي أن يكون عليه الجميل، أي يفترض مفهوما ويكون كمال الشيء وفقا لهذا المفهوم، كجمال الجسد أو جمال المبنى.
- الجمال الحر: وهو الذي لا يفترض مسبقا ما ينبغي أن يكون عليه الجميل، بمعنى أنه لا توجد له محددات تحدد شكله إن كان مناسبا أم غير مناسب كالزخارف والموسيقى[1].

والذي يمكن استخلاصه من آراء كانت أنه يعتبر الذوق الإنساني المشترك – وهو في معنى الفطرة بالجملة– معياراً للجمال.

٣- هيجل

الجمال عنه هيجل (ت ١٨٣١م) – ذو الفلسفة المثالية – هو التجلي المحسوس للفكرة، إذ إن مضمون الفن – الذي هو الميدان الخصب للجمال–، ليس شيئا سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات والخياليات، ولا بد أن يتحول المضمون إلى موضوع، فكثير من الأفكار لا يمكن أن تتجلى في قوالب فنية. فيصبح لكل عمل فني جانبان: المضمون الروحي – الفكرة أو المطلق– ثم المظهر المادي أو الصورة الظاهرة أو الشكل[2].

ويرى هيجل أنه إذا بلغ الفن غايته القصوى يسهم مع الدين والحياة في تفسير المطلق، وإلقاء الضوء على جوانبه وكذلك في إيضاح كل ما يتعلق بحقائق الروح والأفكار الإنسانية الأشد عمقاً.

١– انظر: المرجع السابق، ص١٠٣.

٢ – انظر: محمد أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ٤٣. محمد محمد كامل ، هيجل، ص١٢٧.

وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي، وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو يكون تصويراً ذهنياً لموضوع حسي كما هي الحال في الشعر[1].

ويتفق هيجل مع أرسطو في اعترافه بما للفن من وظيفة تطهيرية أخلاقية، فهو ينفي العواطف والانفعالات ويطهرها.

على أن الفنان لا يستهدف من عمله الفني أن يكون ذا غاية نفعية، كأن يستخدم الفن كأداة للتعليم أو الوعظ الديني، أو لكي يحقق ثروة أو مجداً أو شهرة أو الفوز بمراتب الشرف والجوائز، بل يتحدد مفهوم الالتزام الفني الخالص بمقدار ما يكشفه لنا الفنان من الحقيقة الجمالية في الصورة الحسية التي يبدعها، والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب[2].

ويؤكد هيجل أهمية الفن في إرضاء حاجة الإنسان الروحية، بل عده أحد لحظات وعي الروح شأنه شأن الدين والفلسفة.

وهو ينظر إلى الأعمال الفنية على أنها ذات قيمة نسبية ترجع إلى العصر والحضارة التي ابنتتها[3].

والذوق هو معيار الجمال الفني لدى هيجل، فمن خلال التذوق الجمالي ندرك الأفكار الكامنة في الأعمال الفنية[4].

١- انظر: محمد أبو ريان، المرجع السابق ص ٤٤. ولتر ستيس، فلسفة الروح عند هيجل، ترجمة: عبد الفتاح إمام، ص ١١٣.

٢ – انظر: محمد علي أبوريان، المرجع السابق ص ٤٥. محمد محمد كامل ، هيجل، ص١٢٨.

٣ – انظر: أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، ص ١٢٩.

٤- انظر: محمد أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ص ٤٨.

٤- جون ديوي

يقرر جون ديوي (ت ١٩٥٢م) – الفيلسوف البرجماتي– أن الفن متصل بمسيرة الحياة، غير منقطع عن ركبها، منبثق من الظروف الاجتماعية، وقائم على النظم الاجتماعية ... ولذا يجب أن يكون تفسيراً وتعبيراً نفهم فيه معاني الحياة ونستمتع بها[١].

وأما فهم الفن وإدراكه فيعتمد عند ديوي على الخبرة الجمالية، والتي هي ثمرة التفاعل الذي يحدث بين الإنسان وبيئته، وذلك من خلال ما يكتسبه الإنسان من محيطه مما يتجه إلى تنظيم أحاسيسه ومشاعره نحو خاصية الجمال في الوجود.

فمصدر قيمة الجمال هو الخبرة والنشاط الذاتي والتجربة، والحس الجمالي هو نتيجة اجتهاد الإنسان في تتابع الخبرات، وقدرته على استخلاص نتائج التفاعلات المختلفة في هذه الخبرات.

وهذه الخبرة الجمالية هي التي تكون الرؤى الجمالية لدى الإنسان، كما تؤثر في سلوكه الذي يمارسه في مواقف حياته المتجددة بحيث يكون ذا طابع جمالي.

ويرى ديوي أن الإحساس بالجمال يتأتى عن طريق استجابة الكائن الحي لما يدركه في بيئته الخارجية من نظام بحيث تكون استجابته لهذا النظام هي الشعور بالمشاركة وبالتوافق والانسجام[٢].

وبالجملة فالجمال قيمة تنبع من صميم الحياة، نتيجة تفاعل الإنسان مع البيئة الاجتماعية المحيطة به.

وأما معيار الجمال عند ديوي –وسائر البراجماتيين– فهو تحقيق النفع، فقيمة الجمال عندهم نسبية تتوقف على الأغراض التي تهدف إلى تحقيقها، فالجميل هو الذي

١– انظر: أعلام الفن في الفكر الغربي المعاصر، كريمة محمد بشيوه ص ٩٢. المجلة الجامعة، العدد الخامس عشر، ٢٠١٣م.

٢ – انظر: كريمة محمد بشيوه، أعلام الفن في الفكر الغربي المعاصر، ص ٩٣. صابر جيدوري، الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية في فلسفة جون ديوي، ص ١١٤. مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦، العدد الثالث، ٢٠١٠م.

يحقق منفعة أو مصلحة للإنسان، وقيمة الجمال مصونة طالما أثبتت التجربة منفعتها في الحياة، والجمال وسيلة لتحقيق غايات قيّمة في ذاتها وهي الخيرات والنفع بوجه عام[١].

وبعد هذا كله فإنه ومع شيوع هذه المعايير والتي تعود إلى النفس المدركة للجمال؛ بتذوقه والالتذاذ به، أو تحقيق منفعة من ورائه، واعتمادها مقاييس للجمال عقوداً طويلة إلا إن طائفة من الباحثين الغربيين في القرن العشرين يؤكدون لزوم تمتع الشيء الجميل بسمات تحمل على إضفاء صفة الجمال عليه، واعتمدوا محددات للجمال تتمثل في: البساطة، والتناسق، والتماثل، والتناسب، والتألق، والوضوح، وقد يعتبرونها معايير للشيء الجميل[٢].

- **تقويم معايير الجمال في النظرة الغربية:**

مما تقدم يتبين أن أهم معيارين للجمال في النظرة الغربية هما **الذوق والمنفعة**؛ **فديكارت** يقرر أن الحكم الجمالي يعتمد على ذوق الأفراد، والذي من سماته الاختلاف والتنوع، إلا أن ما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نطلق عليه جميلا، مما يعني نسبية الحكم الجمالي من جهة، واعتماد الذوق العام أو العرف السائد معيارا للحكم الجمالي من جهة أخرى.

ومعلوم أن أذواق الناس كثيرا ما تكون بعيدة عن ضوابط الحق ومسالك الخير، مما يعني ابتعاد قيمة الجمال عن أن تكون وسيلة لتهذيب سلوك الفرد، والارتقاء بمشاعر الناس وأحاسيسهم.

كما يلاحظ لدى ديكارت الربط بين الجمال والحس، مما يعني استبعاد الجمال المعنوي –مع أهميته وحاجة الناس إليه– من أن يكون ميداناً للجمال.

١– انظر: كريمة محمد بشيوه، أعلام الفن في الفكر الغربي المعاصر، ص ٩٢. المجلة الجامعة، العدد الخامس عشر، ٢٠١٣م. وانظر: توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة، ص ٢٦٤.

٢ – انظر : روبرت أغرس، وجورج ستانيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة : كمال خلايلي ص ٤٣،٥٢.

وأما **كانت** فيرى أن المعيار هو توافق الجمال مع اللذة والذوق الإنساني، وشرط اللذة عنده أن تكون متجردة تماماً عن المصلحة.

ولا شك أن من الجمال ما هو متوافق مع الذوق الإنساني المشترك، إلا أن الإلحاح على أن الشعور بالجمال – بإطلاق – ذاتي ومطلق ومشترك بين الناس، دون أخذ التنوع الثقافي، والأعراف الاجتماعية بالاعتبار محل نظر، وذلك لما يرى من تفاوت في معايير الجمال باختلاف البيئات والحضارات.

كما أن فصل الجمال عن المنفعة بكل أشكالها أمر في غاية البعد، فأثر الجمال في النفس من جهة، والبحث عنه لتحقيق مطالب نفسية أمر واقع لا يمكن إغفاله، فمن يريد الزواج مثلاً يبحث عن الجمال لجلب المزيد من المتعة والسرور. بل أصبح الجمال في المصنوعات وسيلة مهمة في تسويقها وزياد الإقبال عليها.

ولكن هل الحكم الجمالي يعود لملكة الإحساس والذوق في الإنسان فحسب وليس لصفات أو شروط ينبغي أن تتوافر في الأشياء كما يقول كانت ؟.

الحق" أن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً، ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معاً فالإنسان لا يستمتع بجمال شيء خالٍ من الجمال، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً، إنه لا يتوقف على العقل الذي يتذوقه وحده ولا على الشيء الذي يحل فيه وحده، إنه علاقة الإنسان الذي يتذوقه بالشيء الذي يحل فيه"[١].

ولزوم تمتع الشيء بسمات الجمال وخصائصه هو ما قرره طائفة من المفكرين الغربيين حديثاً – كما تقدم –.

وأما هيجل فيقرر أن الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي، لأن الفن من نتاج الروح، وما دام الروح أسمى من الطبيعة، فإن سموه ينتقل بالضرورة إلى نتاجه، والتالي إلى

١– توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٤٦١.

الفن[1]، كما أن الفن يجسد الحقيقة ويجعلها ظاهرة ومتجسدة بشكل عيني، ووظيفته إيقاظ الشعور، وتلطيف الطبائع، وتهذيب الأخلاق، والوعي بشيء ما أسمى وأرفع فينا[2].

وأما معيار الجمال عنده فهو الذوق -كما عند ديكارت وكانت-، ولكن هيجل يذهب إلى أن الذوق أو الحس الجمالي ليس فطرياً في الإنسان، وإنما هو حس بحاجة إلى التكوين والتدريب حتى يكون عند المرء ذوق، وبالتالي يكون عنده شعور الجمال، ولذا كان الهدف من (نظرية الفنون الجميلة وعلوم الجمال) تكوين الذوق[3].

ولا شك أن الذوق معيار رئيس من معايير الجمال[4]، فالمرء يشعر بجمال الأشياء من خلال ما يقع في نفسه من اللذة والبهجة والسرور برؤية الأشياء الجميلة، أو الاستماع إليها.

وأما عن حاجة الذوق إلى التكوين والتدريب – كما يرى هيجل– فالذي يظهر أن الأمر يتوقف على طبيعة الجمال، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: من الجمال ما هو حقيقة موضوعية في الأقوال والأفعال والأشياء، كملاحة الوجه، وصدق الأقوال، وحسن الأفعال، فهذا الصنف من الجمال لا يتوقف إدراكه على تكوين حاسة الجمال، أو التدريب على الشعور به، بل إدراك الجمال في هذه الأشياء ونحوها غريزة في الإنسان لا ينفك عنها، بدليل اتفاق الناس على الإحساس بجمال هذه الأشياء والسرور بها، قال الغزالي – رحمه الله–:" الطباع السليمة قاضية باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار والأطيار المليحة الألوان الحسنة النقش المتناسبة الشكل"[5]، وقال

١– انظر: هيجل، المدخل الى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي ص٨.

٢– انظر: المرجع السابق، ص٤٩ ، ٥٥ .

٣– انظر: المرجع السابق، ص٧٥–٧٦.

٤– مع عدم إغفال المعايير الأخرى كما تقدم بيانها في الرؤية الإسلامية للجمال.

٥– إحياء علوم الدين (٤ / ٢٩٨).

ابن القيم– رحمه اللّه– عن الصوت الحسن:" القلوب كالمطبوعة على محبته كما هي مفطورة على استحسانه"[1] وكذا الصورة الحسنة.

ثانياً: الجمال الإضافي أو النسبي، كجمال المباني، والملابس، والمصنوعات ونحوها، وهذا النوع من الجمال يتوقف الإحساس به وتذوقه على طبيعة الإنسان ورؤيته الخاصة للأشياء وتبعاً لثقافته وبيئته الاجتماعية التي نشأ فيها، وغيرها من المؤثرات الموجهة لنظرته للأشياء وإحساسه تجاهها، كما يشهد لذلك اختلاف مقاييس الجمال عند الناس باختلاف الثقافات والحضارات.

وعلى هذا فالحس الجمالي في الإنسان منه ما هو فطري في أصل الخلقة، ومنه ما هو مكتسب من البيئة المحيطة بالإنسان، مما يعني عدم صواب النظرة الآحادية لمنبع الإحساس بالجمال.

وإذا كان الذوق في جزء رئيس منه هو وليد طبيعة الإنسان وبيئته الاجتماعية فإن هذا يعني إمكانية تعرضه للانحراف والتشويه تبعاً لفساد الطباع وانحراف الأعراف الاجتماعية، حتى يُرى جميل ما ليس بجميل في ميزان الشرائع السماوية، والعقول والفطر السليمة، وهو ما يلمس بجلاء في الحياة الغربية اليوم كاستحسان التعري، وتشبه كل من الجنسين بالآخر، والأغاني الماجنة والصاخبة إلى غير ذلك من صور فساد الأذواق وانحرافها.

وأما القول بمعيارية المنفعة في القيم الجمالية كما يقول جون ديوي – وسائر البراجماتيين– فيعني نسبية قيمة الجمال، حيث هي مربوطة بالشخص كأداة للإحساس بالجمال، وبالمنفعة الفردية غاية لقيمة الجمال ومعياراً لوجوده.

والحق أن المنفعة أمر معتبر بالجملة ومرغوب فيه لدى سائر العقلاء، ليس في قيمة الجمال فحسب بل في سائر القيم، ويشهد لهذا توجيه النبي صلى الله عليه وسلم في

١– روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص: ٢٢٢.

قوله: (احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ)[1]. كما أن حركة العقلاء في الحياة مرتبطة بجلب المنافع ودفع المضار، ولكن النفع في ميزان الشرع أوسع من أن يكون دنيوياً فحسب مادياً كان أم معنوياً، بل إن أعظم النفع وأجله ما يكون في الآخرة من الفوز برضاء الله تعالى وجنته، وإن ترتب على الوقوف عند حده إنقاص شيء من منفعة الإنسان الدنيوية.

ويضاف إلى ذلك أن تقدير الإنسان للمنفعة في الأشياء الجميلة إما أن يكون مصدره اعتبارات دينية، أو اجتماعية، أو ذاتية تتعلق بذوق الإنسان، وعليه فلا وجه لأن تكون المنفعة معياراً مستقلاً عن تلك المعايير.

ولذا فإن القول بالمنفعة معيارا للجمال غايته تقديم الذوق في تقدير الجمال على حساب المعايير الأخرى الدينية والاجتماعية.

وقد ذهب الإمام الغزالي إلى التفريق بين لذة الجمال في ذاته، واللذة الحاصلة بمباشرته، وهنا يكون الإنسان أمام لذتين .. فيقول: " إن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال، وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة... ولا تظن أن حب الصور الجميلة لا يتصور إلا لأجل قضاء الشهوة، فإن قضاء الشهوة لذة أخرى قد تحب الصور الجميلة لأجلها، وإدراك نفس الجمال أيضاً لذيذ، فيجوز أن يكون محبوباً لذاته، وكيف ينكر ذلك والخضرة والماء الجاري محبوب لا ليشرب الماء وتؤكل الخضرة أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية... حتى إن الإنسان لتنفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها لا لطلب حظ وراء النظر.. "[2].

والحق أن ثمة اتصال وثيق بين الجمال والمنفعة، فتفريج الهموم والغموم هو في ذاته منفعة، وهذا يعني عدم استقلال الجمال عن المنفعة، وإنما تتنوع أوجه الانتفاع بالجمال والتلذذ به.

١– رواه مسلم ، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، والاستعانة بالله، وتفويض المقادير له ،رقم (٢٦٦٤).

٢– إحياء علوم الدين (٤/ ٢٩٨).

وأما عن قول جون ديوي إن الحس الجمالي هو من صميم الحياة التي يعيشها الإنسان على ظهر الأرض، ومن خبرته وتجربته فيها.

فلا شك أن من الجمال ما منبعه الإنسان من خلال خبراته وتجاربه وإبداعه، ولكن في المقابل من الجمال ما هو فطري في الإنسان، لا يفتقر في إدراكه إلى الخبرة أو التجربة –كما تقدم – كما أن من الجمال ما هو متعال لا سبيل إلى تمام إدراكه إلا من خلال نصوص الشرع، ويظهر ذلك جلياً في الجمال المعنوي؛ من جمال الفضائل، والأخلاق، والآداب التي جاء الشرع ببيانها وتفصيل القول فيها، كما يظهر أيضاً في التجمل في البدن واللباس مما جاء الشرع فيه بآداب وضوابط ألزم بمراعاتها.

وحاصل هذا كله أن الذوق أو المنفعة – مع تفاوت ما بينهما– هما معايير بشرية قاصرة – في حال الاكتفاء بهما– عن الارتقاء بالإنسان، وتهذيب الحس الجمالي لديه، وذلك لما في الطبيعة الإنسانية من الضعف والقصور ولما فيها من الميل مع الأهواء والاسترسال مع الشهوات، والجموح إلى الاستمتاع بالجمال بعيداً عن ضوابط الفضيلة والأخلاق.

وقد جاء في القرآن بيان لحال الإنسان وتقرير لضعفه وجهله وظلمه، وافتقاره إلى التوجيه والتربية والتهذيب، في سائر مقومات شخصيته، بما في ذلك حسه الجمالي، قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [سورة النساء:٢٨] وقال تعالى: ﴿ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [سورة إبراهيم:٣٤] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الجمعة:٢].

كما يكشف واقع المجتمعات الغربية التي اعتمدت هذه المعايير الهوة السحيقة التي انحدرت إليها فيما يتعلق بقيمة الجمال، حيث لم يعد للجمال – غالباً– صلة بالأخلاق؛ فالفن للفن بعيداً عن أي ضابط ديني أو خلقي، وفي سعي المرأة الغربية للتجمل

في بدنها ولباسها شاع التهتك والتعري وما يثير الغرائز، حتى صار المجتمع موبوءاً تشيع فيه الفواحش والرذائل والعلاقات المحرمة، وهبط إلى أدنى مستويات الفضيلة والأخلاق.

* * *

الخاتمة

في ختام هذا البحث عن معايير الجمال في النظرتين الإسلامية والغربية، أجمل أبرز النتائج التي توصلت إليها في النقاط الآتية:

١- إن الجمال قيمة حضارية، وتجعل الحياة أكثر إشراقاً وحيوية، ولأهمية قيمة الجمال في الحياة الإنسانية، وشغفِ الإنسان الفطري بها فقد كانت محل تقدير لدى سائر الأمم والحضارات.

٢- معيار الجمال هو الميزان الذي يكشف عما تتمتع به الأشياء من جمال أو عدمه، ولمعايير الجمال أهمية بالغة في تحديد المنهج في التعامل مع قيمة الجمال، وطريقة توظيفه والاستمتاع به في واقع الحياة.

٣- إن معايير الجمال في النظرة الإسلامية هي؛ الشرع، والعرف، والذوق الفردي، وهي معايير يكمل بعضها بعضاً، ومن شأنها أن تفتح للإنسان آفاقاً واسعة للتنعم بالجمال والاستمتاع به، والإبداع في صنعه، كما أنها تهذب ذوق الإنسان الجمالي بما يجعله لائقاً بالإنسان، فيرتقي به، ويحفظ كرامته، ويصونه عن صور الضلال والغواية والابتذال.

٤- إن أهم معيارين للجمال في النظرة الغربية هما الذوق والمنفعة ولا شك أن لهذين المعيارين حظا من الاعتبار والنظر، كما أنهما سبيل للاستمتاع بالجمال، والتفنن في إنتاجه، إلا أن الاكتفاء بهما ينأى بقيمة الجمال عن أن تكون وسيلة لتهذيب السلوك، والارتقاء بمشاعر الإنسان وأحاسيسه، وذلك لما في الطبيعة الإنسانية من الميل إلى الشهوات، والحرص على الاستمتاع بالجمال بعيداً عن ضوابط الحق والخير والفضيلة.

وبعد هذا كله فإن من المتعين العناية بقيمة الجمال، وتربية أفراد المجتمع عليها وفق المعايير الصحيحة لها، حتى تسهم مع سائر القيم في بناء الإنسان، والارتقاء به في كافة جوانب شخصيته.

المصادر والمراجع

١. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٤٠٧هـ) .

٢. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحقيق: محمد رشاد سالم.(١٤١١هـ).

٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، بيروت، دار العربية، جمع عبد الرحمن بن قاسم.

٥. جان برتليمي، بحث في علم الجمال، ترجمة: أنور عبد العزيز، القاهرة، دار نهضة مصر (١٩٧٠م).

٦. جيل دولوز، فلسفة كانت النقدية ، تعريب: أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (١٩٩٧م).

٧. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري دار المعرفة– بيروت.

٨. راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية (١٩٨٩م).

٩. روبرت أغرس، وجورج ستانيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٤ (١٩٩٠م).

١٠. أبو ريان ، محمد علي، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية (١٩٩٣م).

١١. الشاطبي، الموافقات المكتبة التجارية الكبرى بمصر، توزيع دار الباز بمكة بتعليق: عبد الله دراز(١٣٩٥هـ).

١٢. الشامي، صالح أحمد، الظاهرة الجمالية في الإسلام، بيروت، المكتب الإسلامي (١٤٠٧هـ).

١٣. الشامي، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، بيروت، المكتب الإسلامي (١٤٠٨هـ).

١٤. صليبا، جميل ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (١٩٧١م).

١٥. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٩٧٩م).

١٦. الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (١٩٥٣م).

١٧. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة (١٤٠٢هـ).

١٨. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، تحقيق عبد السلام هارون، (١٣٩٩هـ).

١٩. الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٠٧هـ).

٢٠. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٩٦٥م).

٢١. ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، بيروت، دار المعرفة.

٢٢. ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، بيروت، دار الكتاب العربي (١٤٠٧هـ).

٢٣. ابن القيم، الفوائد، دار الفكر.

٢٤. ابن القيم، مدارج السالكين، بيروت، دار الكتاب العربي (١٣٩٣هـ).

٢٥. ابن القيم، مفتاح دار السعادة، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٦. كامل، محمد محمد، هيجل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (١٩٨٨م).

٢٧. لالاند، معجم لالاند، باريس (١٩٦٠م).

٢٨. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، عالم الكتب، بيروت، ط١ سنة ١٣٩٩هـ.

٢٩. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية.

٣٠. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٣١. مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، القاهرة، دار المعارف (١٩٨٩م).

٣٢. مطر، فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر (١٩٩٨م).

٣٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

٣٤. ولتر ستيس، فلسفة الروح عند هيجل، ترجمة: عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر(١٩٨٢).

٣٥. هيجل، المدخل إلى علم الجمال وفكرة الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (١٩٨٨م).

المجلات العلمية

١. المجلة الجامعة، جامعة طرابلس، العدد الخامس عشر، المجلد الثالث (٢٠١٣م).

٢. مجلة جامعة دمشق، العدد الثالث، المجلد ٢٦ (٢٠١٠م).

* * *

27. Walter Staes, philosophy of Spirit with Hegel, translated by: Abdel Fattah Imam, Beirut, Dar Altanoer of Printing and Publishing(1982).

28. Hegel, Introduction to the aesthetics and the idea of beauty, translated by: Gorge Tarabishi, Beirut, Dar Altalhof printing and publishing (1988).

Scientific Journals

1. Journal of the University, the University of Tripoli, fifth edition, Volume 3, (2013).

2. Journal of Damascus University, third edition, Volume 26 (2010).

* * *

13. Altwel, the doctrine of public interest in the philosophy of ethics, Cairo, Egyptian Renaissance Library, (1953).

14. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, reviving the science of religion, Beirut, Dar Almarfah (1402H).

15. IbnFaris, Abu Ahmed al-Hussein,standards of language dictionary, DarAlfker, Abdul Salam achieve Aaron (1399 H).

16. Alqrtoby, Mohamed Ben Ahmed, collector of Quran`s provisions, Beirut, Dar Alahia of Arabicculture (1965).

17.IbnAlqem, Shams al-Din Muhammad bin Abu Baker, kindergarten of lovers and picnic missing, Beirut, House of Arab Book (1407 H).

18.IbnAlqem, Dar Alfker.

19.Kamil, Mohamed Mohamed, Hegel, Beirut, Dar Altalh for Printing and Publishing, (1988).

20. Laland, Laland Dictionary, Paris (1960).

21. Arabic Language Academy, philosophical lexicon, the world of books, Beirut (1399 H).

22. Arabic Language Academy, Mediator Dictionary, Islamic Library.

23. Muslim bin Al-Hajjaj, SaheehMuslim, Riyadh, the presidency of the scientific research departments and Alifta , verifying by Muhammad Fuad Abdul Baqi.

24. Matar, AmerhHelmi, Introduction in aesthetics and philosophy of Beauty, Cairo, Dar Almaref(1989).

25. Matar, philosophy of beauty (signs and doctrines), Cairo, Dar Al Qubaof Printing and Publishing (1998).

26. IbnMantor, Mohammed binMakram, Arab Tong, Beirut, Dar Sader.

Arabic References

1.Alalbani, Mohammed Nasser Eddin, SaheehSunanIbnMajah, Beirut, the Islamic Office,(1407 H).

2. Alboukhari, Muhammad bin Ismail, Algama Al-Saheeh, Beirut, Dar AhyaAltrathAlshaby.

3. Bin Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, Alastqamh, Riyadh, Al-Imam Muhammad bin Saud Islamic University, achieving Rashad Mohammed bin Salem (1411 H).

4.Bin Taymiyyah, group of fatoa, Beirut, Dar Al-arbia, collected by Abdul alrahman Bin Qasim.

5. Gel Deleuze, philosophy was criticism, Arabization by Osama al-Haj, Beirut, institute of university studies and publishing (1997).

6. Bin Hajaralasqlani, Fath al-Baari, explanation of SaheehAlboqry,Dar Almarfah, Beirut.

7.Rawih Abdel Monem Abbas, Descartes or mental philosophy, Alexandria, Dar AlmarfahAljamaeh (1989).

8. Abu Ryan, Mohammed Ali,philosophy of beauty and the establish of beauty Arts, University of Dar Almarfah (1993).

9. Shami, Saleh Ahmed, aesthetic phenomenon in Islam, Beirut, the Islamic Office (1407m).

10.Shami, the fields of beauty aesthetic phenomenon in Islam, Beirut, the Islamic Office (1408 H).

11.Saliba, Jmel, philosophical dictionary, Lebanese DarAlktab (1971).

12. Altwel, Tawfiq, the foundations of philosophy, Cairo, Dar Al-NahdaArabh (1979).

Beauty Standards in Islamic and Western Visions

Dr. Abdullah Ibn Muhammad Al-Amr
Department of Islamic Culture - College of Sharia
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

The beauty is considered as an important cultural value for human life. Sublimation sense of beauty in humans transcends spirit, refines manners and improve humans` behavior. Due to the importance of the beauty value in human life, and the basic need to enjoy it, the beauty has been appreciated in all nations and cultures. The aim of this research is to reveal beauty standards in Islam, and compare these standards with philosophers and western thinkers, and highlight the differences between the two views, and show the effect of eachview in human and life.

This research contains three axes:First axis containsthe definition of beauty, and how beauty is a character of things, and how attributes of beauty can be tasted byhuman, which can give the energy and the happiness. It also tells about standard of beauty is the balance, which reveals the beauty of or lack thereof. The second axis shows the beauty standards in Islamic view, which include the beauty asShara, custom, and individual sense. It also shows how beauty reflectsindividual personality and refinement. This axis tells how the beauty keep human away from seduction, wrongdoing andplatitude. Thirdaxis describe two standards of the beauty in Western view, which isdecorum and benefits. It describes how these standards is a methodof beauty enjoymentand sophistication of beauty`s production. This axis also discuses that these two standards is not enough, which distance the value of beauty to be anapproachof improving human`s behavior and promote human`s feelings. These two standards distances the value of beautydue to the natural desires in human and to enjoy the beauty with out any manners or rules.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed on the footer area of each page respectively.
2. Sources and references must be listed at the end.
3 - Sample images of the verified/edited manuscript are inserted in their respective areas.
4 - Clear pictures and graphs that are related to the research are included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic alphabet followed by the Latin characters between brackets). Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI. Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified article should be returned on a CD-ROM or via an e-mail to the journal.

VIII. Rejected article will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of his article.

Address of the journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Shari'ah Studies:

Riyadh,11432 PO Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

www. imamu.edu.sa

islamicjournal@imamu.edu.sa

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Shari'ah Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research in the campus that publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying to the established research approaches, tools and methodologies in the respective discipline.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and he won't publish the work before a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 60 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 13-font size for notes, with single line spacing.
5. Three copies must be submitted to the journal with an abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words in size.